فتح السلام
شرح
عمدة الأحكام

للحافظ ابن حجر العسقلاني
مأخوذٌ من كتابه فتح الباري

جَمَعَه وهذَّبه وحقَّقه
أبو محمد : عبد السَّلام بنُ محمَّد العامر

المجلد السابع

كتاب الأَيمان والنذور والأطعمة والأضاحي
والأشربة واللباس والجهاد والعتق

فسح وزارة الإعلام برقم ٣٢٣٠٦٩
ديوي٣ – ٢٣٧ . رقم الإيداع ٧٠٦ / ١٤٣٦
ردمك ٤–٦٨٣٥–٠١–٦٠٣–٩٧٨

كتاب الأيمان والنذور

الأيمان : بفتح الهمزة جمع يمين ، وأصل اليمين في اللّغة اليد.

وأطلقت على الحلف ، لأنّهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كلٌّ بيمين صاحبه.

وقيل : لأنّ اليد اليمنى من شأنها حفظ الشّيء ، فسمّي الحلف بذلك لحفظ المحلوف عليه ، وسُمّي المحلوف عليه يميناً لتلبّسه بها.

ويجمع اليمين أيضاً على أيمن كرغيفٍ وأرغف.

وعُرّفت شرعاً ، بأنّها توكيد الشّيء بذكر اسم أو صفة لله ، وهذا أخصر التّعاريف وأقربها.

والنّذور جمع نذر ، وأصله الإنذار بمعنى التّخويف.

وعرّفه الرّاغب : بأنّه إيجاب ما ليس بواجبٍ لحدوث أمرٍ.

الحديث الأول

٣٦١- عن عبد الرحمن بن سَمُرة ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسألِ الإمارة ، فإنك إنْ أُعطيتها عن مسألةٍ وُكلت إليها ، وإنْ أُعطيتها عن غير مسألةٍ أُعنتَ عليها ، وإذا حلفت على يمينٍ ، فرأيتَ غيرها خيراً منها ، فكفّر عن يَمينك ، وائتِ الذي هو خيرٌ. (١)

قوله : (عن عبد الرحمن بنِ سمرةَ ﷺ) في رواية إبراهيم بن صدقة عن يونس بن عبيد عن الحسن " وكان غزا معه كابُلَ شتوة أو شتوتين" (٢) أخرجه أبو عوانة في "صحيحه ".

وكذا للطبراني من طريق أبي حمزة إسحاق بن الربيع عن الحسن ، لكن بلفظ : غزونا مع عبد الرحمن بن سمرة . وأخرجه أيضاً من طريق علي بن زيد عن الحسن حدثني عبد الرحمن بن سمرة. ومن طريق المبارك بن فضالة عن الحسن حدثنا عبد الرحمن.

وقد خرج طرقَه الحافظ عبد القادر الرهاوي في " الأربعين البلدانية " له عن سبعة وعشرين نفساً من الرواة عن الحسن.

ثم قال : رواه عن الحسن العدد الكثير من أهل مكة والمدينة

(١) أخرجه البخاري (٦٣٤٢ ، ٦٣٤٣ ، ٦٧٢٧ ، ٦٧٢٨) ومسلم (١٦٥٢) من طرق عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة ﷺ.

(٢) وقع في المطبوع (كإبل شنوءة أو شنوءتين).وهو تصحيف واضح. والشتوة مفرد شتاء.

والبصرة والكوفة والشام. ولعلهم يزيدون على الخمسين ، ثم خرَّج طرقَه الحافظُ يوسف بن خليل عن أكثر من ستين نفساً عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة.

وسرد الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن الحافظ أبي عبد الله بن منده في " تذكرته " أسماء مَن رواه عن الحسن فبلغوا مائة وثمانين نفساً وزيادة . ثم قال : رواه عن النبي ﷺ مع عبد الرحمن بن سمرة . عبد الله بن عمرو وأبو موسى وأبو الدرداء وأبو هريرة وأنس وعدي بن حاتم وعائشة وأم سلمة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وأبو سعيد الخدري وعمران بن حصين. انتهى.

ولَمَّا أخرج الترمذي حديث عبد الرحمن بن سمرة قال : وفي الباب. فذكر الثمانية المذكورين أولاً ، وأهمل خمسة.

واستدركهم شيخنا في شرح الترمذي إلَّا ابن مسعود وابن عمر ، وزاد : معاوية بن الحكم وعوف بن مالك الجشمي - والد أبي الأحوص - وأُذينة - والد عبد الرحمن - فكملوا ستةَ عشر نفساً.

قلت : أحاديث المذكورين كلها فيما يتعلق باليمين ، وليس في حديث أحد منهم " لا تسأل الإمارة ".

ولم يذكر ابن منده ، أنَّ أحداً رواه عن عبد الرحمن بن سمرة غير الحسن ، لكن ذكر عبد القادر ، أنَّ محمد بن سيرين رواه عن عبد الرحمن. ثم أسند من طريق أبي عامر الخراز عن الحسن وابن سيرين ، أنَّ النبي ﷺ قال لعبد الرحمن بن سمرة : لا تسأل الإمارة. الحديث.

وقال : غريبٌ ما كتبته إلا من هذا الوجه ، والمحفوظ رواية الحسن عن عبد الرحمن. انتهى.

وهذا - مع ما في سنده من ضعف - ليس فيه التصريح برواية ابن سيرين عن عبد الرحمن ، وأخرجه يوسف بن خليل الحافظ من رواية عكرمة مولى ابن عباس عن عبد الرحمن بن سمرة. أورده من "المعجم الأوسط " للطبراني ، وهو في ترجمة محمد بن علي المروزي بسنده إلى عكرمة قال : كان اسم عبد الرحمن بن سمرة عبد كلوب فسمَّاه رسول الله ﷺ عبد الرحمن فمرَّ به ، وهو يتوضأ فقال : تعال يا عبد الرحمن لا تطلب الإمارة. الحديث.

وهذا لم يصرِّح فيه عكرمة بأنه حمله عن عبد الرحمن ، لكنه محتمل.

قال الطبراني : لم يروه عن عكرمة إلا عبد الرحمن بن كيسان ، ولا عنه إلا ابنه إسحاق تفرد به أبو الدرداء عبد العزيز بن منيب.

قلت : عبد الله بن كيسان ضعفه أبو حاتم الرازي ، وابنه إسحاق لينه أبو أحمد الحاكم.

قوله : (يا عبد الرحمن بن سمرة) يعني ابن حبيب بن عبد شمس بن عبد منافٍ ، **وقيل** : بين حبيب وعبد شمس ربيعة.

وكنية عبد الرّحمن أبو سعيد ، وهو من مسلمة الفتح.

وقيل : كان اسمه قبل الإسلام عبد كلالٍ بضمّ أوّله والتّخفيف [1].

وقد شهد فتوح العراق ، وكان فتح سجستان على يديه ، أرسله

---

(١) تقدَّم قبل قليل الدليل عليه عند الطبراني.

عبد الله بن عامر أمير البصرة لعثمان على السّريّة ففتحها وفتح غيرها.

وقال ابن سعد : مات سنة خمسين ، **وقيل** بعدها بسنةٍ ، وليس له في البخاريّ سوى هذا الحديث.

قوله : (لا تسأل) هذا الذي في أكثر طرق الحديث . ووقع في رواية يونس بن عبيد [(1)] عن الحسن لفظ " لا تتمنّينّ " بصيغة النّهي عن التّمنّي مؤكّداً بالنّون الثّقيلة ، والنّهي عن التّمنّي أبلغ من النّهي عن الطّلب.

قوله : (الإمارة) بكسر الهمزة. أي : الولاية

قوله : (عن مسألة) أي : سؤالٍ.

قوله : (وُكلت إليها) بضمّ الواو وكسر الكاف مخفّفاً ومشدّداً وسكون اللام ، ومعنى المخفّف. أي : صرف إليها ، ومن وُكل إلى نفسه هلك ، ومنه في الدّعاء " ولا تكلني إلى نفسي " [(2)]. ووكل أمره

---

(1) رواية يونس عن الحسن. أخرجها البخاري (٧١٤٧) ومسلم (١٦٥٢). لكن بلفظ (لا تسأل.) كذا عند البخاري ، أمّا مُسلم فلم يسق لفظ يونس ، وإنّما أحاله على رواية جرير بن حازم رواية العمدة . ولم أر هذه اللفظة عند من خرَّج الحديث من طريق يونس.
وقد أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في "مسند أبي حنيفة" (١/ ١١٥) من طريق زياد الجصَّاص عن الحسن. بلفظ (لا تتمنين..

(2) أخرجه النسائي (٦/ ١٤٧) والحاكم (١/ ٧٣٠). صحَّحه على شرط الشيخين ، والبيهقي في "شعب الإيمان" (١/ ٤٧٦ ، رقم ٧٦١) ، والضياء في "المختارة" (٦/ ٣٠٠ ، رقم ٢٣٢٠) من طريق زيد بن الحباب أخبرني عثمان بن موهب الهاشمي سمعت أنس بن مالك يقول : قال النبي ﷺ لفاطمة : ما يمنعكِ أن تسمعي ما أوصيكِ به ، أو تقولي إذا أصبحتِ وإذا أمسيتِ : يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث ،

إلى فلان صرفه إليه . ووكّله بالتّشديد : استحفظه.

ومعنى الحديث . أنّ من طلب الإمارة فأعطيها تركت إعانته عليها من أجل حرصه . ويستفاد منه أنّ طلب ما يتعلق بالحكم مكروه ، فيدخل في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك ، وأنّ من حرص على ذلك لا يعان.

ويعارضه في الظّاهر ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة رفعه : من طلب قضاء المسلمين حتّى يناله ، ثمّ غلب عدلُه جورَه فله الجنّة ، ومن غلب جوره عدله فله النّار.

والجمع بينهما : أنّه لا يلزم من كونه لا يُعان بسبب طلبه أن لا يحصل منه العدل إذا ولي ، أو يحمل الطّلب هنا على القصد ، وهناك على التّولية.

وقد روى البخاري من حديث أبي موسى : " إنّا لا نولِّي من حرص". ولذلك عبّر في مقابله بالإعانة ، فإنّ من لَم يكن له من الله عون على عمله لا يكون فيه كفاية لذلك العمل فلا ينبغي أن يجاب سؤاله.

ومن المعلوم أنّ ولايةً لا تخلو من المشقّة ، فمن لَم يكن له من الله إعانة تورّط فيما دخل فيه وخسر دنياه وعقباه ، فمن كان ذا عقل لَم

أصلح لي شأني كلّه ، ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين.
قال الضياء : إسناده حسن . وذكره ابن حجر في موضع آخر من الفتح . وسكت عنه وجاء هذا الدعاء من طريق آخر عن أنس ، وله شاهد من حديث أبي بكرة ﷺ مطولاً عند البخاري في " الأدب المفرد" (٧٠١).

يتعرّض للطّلب أصلاً ، بل إذا كان كافياً وأعطيها من غير مسألة فقد وعده الصّادق بالإعانة ، ولا يخفى ما في ذلك من الفضل.

قال المُهلَّب [١] : جاء تفسير الإعانة عليها في حديث بلال بن مرداس عن خيثمة عن أنس رفعه : من طلب القضاء واستعان عليه بالشّفعاء وُكل إلى نفسه ، ومن أكره عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدّده. أخرجه ابن المنذر.

قلت : وكذا أخرجه التّرمذيّ من طريق أبي عوانة عن عبد الأعلى الثّعلبيّ ، وأخرجه هو وأبو داود وابن ماجه من طريق أبي عوانة ، ومن طريق إسرائيل عن عبد الأعلى. فأسقط خيثمةَ من السّند.

قال التّرمذيّ : ورواية أبي عوانة أصحّ.

وقال في رواية أبي عوانة : حديثٌ حسنٌ غريبٌ ، وأخرجه الحاكم من طريق إسرائيل. وصحَّحه.

وتُعقّب : بأنّ ابن معين ليّن خيثمةَ ، وضعّف عبدَ الأعلى ، وكذا قال الجمهور في عبد الأعلى : ليس بقويٍّ.

قال المُهلَّب : وفي معنى الإكراه عليه أن يُدعى إليه فلا يرى نفسه أهلاً لذلك هيبةً له وخوفاً من الوقوع في المحذور ، فإنّه يعان عليه إذا دخل فيه ، ويسدّد ؛ والأصل فيه أنّ من تواضع لله رفعه الله.

وقال ابن التّين[٢] : هو محمول على الغالب ، وإلا فقد قال يوسف

---

(١)المهلب بن أحمد بن أبي صفرة أسيد بن عبد الله الاسدي . تقدمت ترجمته (١/ ١٢).
(٢) هو عبدالواحد بن التين ، سبق ترجمته (١/ ١٥١)

{اجعلني على خزائن الأرض} وقال سليمان { وهبْ لي مُلكاً } .

قال : ويحتمل : أن يكون في غير الأنبياء.

قوله : (وإذا حلفت على يمينٍ) سيأتي توجيهه إن شاء الله في الكلام على حديث أبي موسى قريباً في قوله " لا أحلف على يمين ".

وقد اختلف فيما تضمّنه حديث عبد الرّحمن بن سمرة ، هل لأحد الْحُكمين تعلّقٌ بالآخر أو لا ؟.

فقيل : له به تعلّقٌ ، وذلك أنّ أحد الشّقّين أن يعطى الإمارة من غير مسألة ، فقد لا يكون له فيها أربٌ فيمتنع فيلزم فيحلف ، فأمر أن ينظر ثمّ يفعل الذي هو أولى ، فإن كان في الجانب الذي حلف على تركه فيحنث ويكفّر ، ويأتي مثله في الشّقّ الآخر.

قوله : (فرأيتَ غيرَها) أي : غير المحلوف عليه ، وظاهر الكلام عود الضّمير على اليمين ، ولا يصحّ عوده على اليمين بمعناها الحقيقيّ ، بل بمعناها المجازيّ ، والمراد بالرّؤية هنا الاعتقاديّة لا البصريّة.

قال عياض[1] : معناه إذا ظهر له أنّ الفعل أو التّرك خيرٌ له في دنياه أو آخرته ، أو أوفق لمراده وشهوته ما لَم يكن إثماً.

قلت : وقد وقع عند مسلم في حديث عديّ بن حاتم " فرأى غيرها أتقى لله ، فليأت التّقوى ". وهو يشعر بقصر ذلك على ما فيه طاعةٌ.

وينقسم المأمور به أربعة أقسامٍ ، إن كان المحلوف عليه فعلاً فكان

(١) هو القاضي عياض بن موسى اليحصبي ، سبق ترجمته (١/ ١٠٣)

التّرك أولى ، أو كان المحلوف عليه تركاً فكان الفعل أولى ، أو كان كلّ منهما فعلاً وتركاً ، لكن يدخل القسمان الأخيران في القسمين الأوّلين ؛ لأنّ من لازم فعل أحد الشّيئين أو تركه ترك الآخر أو فعله.

قوله : (فكفّر عن يَمينك ، وائت الذي هو خيرٌ) هكذا للكثير منهم ، وللبخاري " فأت الذي هو خيرٌ وكفّر عن يمينك " هكذا وقع للأكثر. وسأذكر من رواه بلفظ " ثمّ ائت الذي هو خير ".

ووقع في رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عند أبي داود "فرأى غيرها خيراً منها فليدعها ، وليأت الذي هو خير ، فإنّ كفّارتها تركها ".

فأشار أبو داود إلى ضعفه ، وقال : الأحاديث كلّها فليكفّر عن يمينه إلَّا شيئاً لا يعبأ به. انتهى

كأنّه يشير إلى حديث يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة رفعه : من حلف فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير فهو كفّارته. ويحيى ضعيفٌ جدّاً.[1]

وقد وقع في حديث عديّ بن حاتم عند مسلم ما يُوهم ذلك ، وأنّه أخرجه بلفظ " من حلف على يمينٍ فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خيرٌ. وليترك يمينه ". هكذا أخرجه من وجهين . ولَم يذكر

(١) أخرجه البيهقي في "الكبرى" (١٠ / ٣٤) من طريق يحيى بن سعيد عن يحيى به.
قال أبو داود في "السنن" : قلت لأحمد (ابن حنبل) ، روى يحيى بن سعيد ، عن يحيى بن عبيد الله، فقال : تركه بعد ذلك ، وكان أهلاً لذلك ، قال أحمد : أحاديثه مناكير ، وأبوه لا يُعرف. انتهى

الكفّارة ، ولكن أخرجه من وجه آخر بلفظ " فرأى خيراً منها فليكفّرها ، وليأت الذي هو خير ".

ومداره في الطّرق كلّها على عبد العزيز بن رفيع عن تميم بن طرفة عن عديّ ، والذي زاد ذلك حافظٌ فهو المعتمد.

قال الشّافعيّ : في الأمر بالكفّارة مع تعمّد الحنث دلالة على مشروعيّة الكفّارة في اليمين الغموس ؛ لأنّها يمين حانثة.

واستدل به على أنّ الحالف يجب عليه فعل أيّ الأمرين كان أولى من المضيّ في حلفه أو الحنث والكفّارة.

وانفصل عنه مَن قال : إنّ الأمر فيه للنّدب بما في الصحيحين في قصّة الأعرابيّ الذي قال : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص ، فقال : أفلح إنْ صدق . فلم يأمره بالحنث والكفّارة ، مع أنّ حلفه على ترك الزّيادة مرجوح بالنّسبة إلى فعلها.

قال ابن المنذر : **رأى ربيعة والأوزاعيّ ومالك والليث وسائر فقهاء الأمصار غير أهل الرّأي** أنّ الكفّارة تجزئ قبل الحنث. **إلَّا أنّ الشّافعيّ** استثنى الصّيام ، فقال : لا يجزئ إلَّا بعد الحنث.

وقال أصحاب الرّأي : لا تجزئ الكفّارة قبل الحنث.

قلت : ونقل الباجيّ **عن مالك وغيره روايتين** ، واستثنى بعضهم **عن مالك** الصّدقة والعتق ، ووافق الحنفيّة **أشهب من المالكيّة وداود الظّاهريّ** ، وخالفه ابن حزم.

واحتجّ لهم الطّحاويّ : بقوله تعالى { ذلك كفّارة أيمانكم إذا

حلفتم } فإذاً المراد إذا حلفتم فحنثتم.

وردّه مخالفوه فقالوا : بل التّقدير فأردتم الحنث ، وأولى من ذلك أن يقال : التّقدير أعمّ من ذلك ، فليس أحد التّقديرين بأولى من الآخر.

واحتجّوا أيضاً : بأنّ ظاهر الآية أنّ الكفّارة وجبت بنفس اليمين.

وردّه من أجاز : بأنّها لو كانت بنفس اليمين لَم تسقط عمّن لَم يحنث **اتّفاقاً**.

واحتجّوا أيضاً : بأنّ الكفّارة بعد الحنث فرض وإخراجها قبله تطوّعٌ ، فلا يقوم التّطوّع مقام الفرض.

وانفصل عنه من أجاز : بأنّه يشترط إرادة الحنث ، وإلاَّ فلا يجزئ كما في تقديم الزّكاة.

وقال عياض : **اتّفقوا** على أنّ الكفّارة لا تجب إلَّا بالحنث ، وأنّه يجوز تأخيرها بعد الحنث ، **واستحبّ مالكٌ والشّافعيّ والأوزاعيّ والثّوريّ** تأخيرها بعد الحنث.

قال عياض : **ومنع بعض المالكيّة** تقديم كفّارة حنث المعصية ؛ لأنّ فيه إعانة على المعصية ، **وردّه الجمهور**.

قال ابن المنذر : واحتجّ للجمهور بأنّ اختلاف ألفاظ حديثي أبي موسى وعبد الرّحمن لا يدلّ على تعيين أحد الأمرين ، وإنّما أمرَ الحالفَ بأمرين فإذا أتى بهما جميعاً فقد فعل ما أمر به ، وإذا لَم يدلّ الخبر على المنع فلم يبق إلَّا طريق النّظر ، فاحتجّ للجمهور بأنّ عقد اليمين لَمَّا كان يحلّه الاستثناء ، وهو كلام فلأن تحله الكفّارة ، وهو

فعلٌ ماليٌّ أو بدنيٌّ أولى ، ويرجّح قولهم أيضاً بالكثرة.

وذكر أبو الحسن بن القصّار وتبعه عياض وجماعة : أنّ عدّة مَن قال بجواز تقديم الكفّارة ، **أربعة عشر صحابيّاً وتبعهم فقهاء الأمصار إلَّا أبا حنيفة** ، مع أنّه قال فيمن أخرج ظبيةً من الحرم إلى الحلّ فولدت أولاداً ثمّ ماتت في يده هي وأولادها : أنّ عليه جزاءها وجزاء أولادها ، لكن إن كان حين إخراجها أدّى جزاءها لَم يكن عليه في أولادها شيءٌ ، مع أنّ الجزاء الذي أخرجه عنها كان قبل أن تلد أولادها فيحتاج إلى الفرق ، بل الجواز في كفّارة اليمين أولى.

وقال ابن حزم : **أجاز الحنفيّة** تعجيل الزّكاة قبل الحول وتقديم زكاة الزّرع ، وأجازوا تقديم كفّارة القتل قبل موت المجنيّ عليه.

واحتجّ للشّافعيّ : بأنّ الصّيام من حقوق الأبدان ، ولا يجوز تقديمها قبل وقتها كالصّلاة والصّيام ، بخلاف العتق والكسوة والإطعام فإنّها من حقوق الأموال فيجوز تقديمها كالزّكاة.

ولفظ **الشّافعيّ** في " الأمّ " : إن كفّر بالإطعام قبل الحنث رجوت أن يجزئ عنه ، وأمّا الصّوم فلا ، لأنّ حقوق المال يجوز تقديمها بخلاف العبادات فإنّها لا تقدّم على وقتها كالصّلاة والصّوم ، وكذا لو حجّ الصّغير والعبد لا يجزئ عنهما إذا بلغ أو عتق.

وقال في موضع آخر : من حلف فأراد أن يحنث فأحبُّ إليّ أن لا يكفّر حتّى يحنث فإن كفّر قبل الحنث أجزأ ، وساق نحوه مبسوطاً.

وادّعى الطّحاويّ : أنّ إلحاق الكفّارة بالكفّارة أولى من إلحاق

الإطعام بالزّكاة.

وأجيب : بالمنع . وأيضاً : فالفرق الذي أشار إليه الشّافعيّ بين حقّ المال وحقّ البدن ظاهر جدّاً ، وإنّما خصّ منه الشّافعيّ الصّيام بالدّليل المذكور.

ويؤخذ من **نصّ الشّافعيّ** أنّ الأولى تقديم الحنث على الكفّارة ، **وفي مذهبه وجهٌ** اختلف فيه التّرجيح أنّ كفّارة المعصية يستحبّ تقديمها.

قال القاضي عياض : الخلاف في جواز تقديم الكفّارة مبنيّ على أنّ الكفّارة رخصة لحل اليمين أو لتكفير مأثمها بالحنث ، **فعند الجمهور** أنّها رخصة شرعها الله لحل ما عقد من اليمين ، فلذلك تجزئ قبل وبعد.

قال المازريّ : **للكفّارة ثلاث حالات.**

أحدها : قبل الحلف. فلا تجزئ **اتّفاقاً**.

ثانيها : بعد الحلف والحنث. فتجزئ **اتّفاقاً**.

ثالثها : بعد الحلف وقبل الحنث. ففيها الخلاف.

وقد اختلف لفظ الحديث ، فقدّم الكفّارة مرّةً وأخّرها أخرى ، لكن بحرف الواو الذي لا يوجب رتبةً ، ومن منع رأى أنّها لَم تجز فصارت كالتّطوّع ، والتّطوّع لا يجزئ عن الواجب.

وقال الباجيّ وابن التّين وجماعة : الرّوايتان دالتان على الجواز ، لأنّ الواو لا ترتّب.

قال ابن التّين : فلو كان تقديم الكفّارة لا يجزئ لأَبَانه. ولقال : فليأت ثمّ ليكفّر ؛ لأنّ تأخير البيان عن الحاجة لا يجوز ، فلمّا تركهم على مقتضى اللسان دلَّ على الجواز.

قال : وأمّا الفاء في قوله " فأت الذي هو خير وكفّر عن يمينك " فهي كالفاء الذي في قوله " فكفّر عن يمينك وأت الذي هو خير ". ولو لَم تأت الثّانية لَمَا دلّت الفاء على التّرتيب ، لأنّها أبانت ما يفعله بعد الحلف وهما شيئان كفّارةٌ وحنثٌ ، ولا ترتيب فيهما ، وهو كمَن قال : إذا دخلت الدّار فكلْ واشرب.

قلت : قد ورد في بعض الطّرق بلفظ " ثمّ " التي تقتضي التّرتيب عند أبي داود والنّسائيّ في حديث الباب ، ولفظ أبي داود من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة به " كفّر عن يمينك ، ثمّ ائت الذي هو خيرٌ ". وقد أخرجه مسلم من هذا الوجه ، لكن أحال بلفظ المتن على ما قبله.

وأخرجه أبو عوانة في "صحيحه" من طريق سعيد كأبي داود ، وأخرجه النّسائيّ من رواية جرير بن حازم عن الحسن مثله.

لكن أخرجه البخاريّ ومسلم من رواية جرير. بالواو ، وهو في حديث عائشة عند الحاكم أيضاً بلفظ " ثمّ ".

وفي حديث أمّ سلمة عند الطّبرانيّ نحوه. ولفظه " فليكفّر عن يمينه ، ثمّ ليفعل الذي هو خيرٌ ".

الحديث الثاني

٣٦٢- عن أبي موسى ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : إني والله - إن شاء الله - لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرها خيراً منها ، إلّا أتيتُ الذي هو خيرٌ ، وتحلّلتها.[١]

قوله : (إني والله إن شاء الله) قال أبو موسى المدينيّ في كتابه "الثّمين في استثناء اليمين" : لَم يقع قوله " إن شاء الله " في أكثر الطّرق لحديث أبي موسى. انتهى.

وسقط لفظ " والله " من نسخة ابن المنير[٢] ، فاعترض بأنّه ليس في حديث أبي موسى يمينٌ.

وليس كما ظنّ ، بل هي ثابتة في الأصول ، وإنّما أراد البخاريّ

(١) أخرجه البخاري (٢٦٩٤ ، ٤١٢٤ ، ٥١٩٨ ، ٥١٩٩ ، ٦٢٧٣ ، ٦٣٤٢ ، ٧١١٦) ومسلم (١٦٤٩) من طرق عن أيوب عن أبي قلابة والقاسم بن عاصم عن زهدم الجرمي : كنا عند أبي موسى فأتي - وذكر دجاجة - وعنده رجلٌ من بني تيم الله أحمر كأنه من الموالي فدعاه للطعام ، فقال : إني رأيته يأكل شيئاً فقذرته. فحلفتُ لا آكل. فقال : هلمَّ فلأحدثكم عن ذاك. إني أتيتُ النبيَّ ﷺ في نفرٍ من الأشعريين نستحمِلُه ، فقال : والله لا أحملكم ، وما عندي ما أحملكم. وأتي رسول الله ﷺ بنهَبِ إبل فسأل عنا ، فقال : أين النفر الأشعريون ؟. فأمر لنا بخمس ذود غُر الذرى. فلمَّا انطلقنا قلنا : ما صنعنا ؟ لا يبارك لنا. فرجعنا إليه. فقلنا : إنا سألناك أنْ تحملنا فحلفت أن لا تحملَنا. أفنسيتَ ؟ قال : لستُ أنا حملتكم ، ولكنَّ الله حملكم. وإني والله. فذكره.
وأخرجه مسلم (١٦٤٩) من وجوه أخرى عن زهدم به. نحوه.
وأخرجه البخاري (٦٢٤٩ ، ٦٣٠٠ ، ٦٣٤٠) ومسلم (١٦٤٩) من طريق أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه به نحوه. دون مسألة الدجاج.
(٢) هو علي بن محمد الاسكندراني ، سبق ترجمته (٢/ ٣٧٨)

بإيراده [1] بيان صيغة الاستثناء بالمشيئة.

وأشار أبو موسى المدينيّ في الكتاب المذكور إلى أنّه ﷺ قالها للتّبرّك لا للاستثناء ، وهو خلاف الظّاهر.

والاستثناء استفعال من الثنيا - بضم المثلثة وسكون النون بعدها تحتانية - ويقال لها الثنوى أيضاً - بواو بدل الياء مع فتح أوله - وهي من ثنيت الشيء إذا عطفته كأن المستثني عطف بعض ما ذكره ، لأنها في الاصطلاح إخراج بعض ما يتناوله اللفظ. وأداتها إلَّا وأخواتها.

وتُطلق أيضاً على التعاليق ، ومنها التعليق على المشيئة ، وهو المراد في هذه ترجمة البخاري " باب الاستثناء في الأيمان " ، فإذا قال : لأفعلن كذا إن شاء الله تعالى استثنى ، وكذا إذا قال لا أفعل كذا إن شاء الله.

ومثله في الْحُكم أن يقول إلَّا أن يشاء الله ، أو إلَّا إن شاء الله ، ولو أتى بالإرادة والاختيار بدل المشيئة جاز ، فلو لم يفعل إذا أثبت أو فعل إذا نفى لم يحنث ، فلو قال إلَّا أنْ غيَّر الله نيتي أو بدل ، أو إلَّا أن يبدو لي أو يظهر ، أو إلا أنْ أشاء أو أريد أو أختار فهو استثناء أيضاً ، لكن يشترط وجود المشروط.

واتفق العلماء كما حكاه ابن المنذر . على أنَّ شرط الحكم بالاستثناء أن يتلفظ المستثني به ، وأنه لا يكفي القصد إليه بغير لفظ.

وذكر عياض أنَّ بعض المتأخرين منهم خرَّج - من قول **مالك** : إنَّ

---

(١) أورد البخاري حديث أبي موسى في باب الاستثناء في الأيمان.

اليمين تنعقد بالنية – أنَّ الاستثناء يجزئ بالنية ، لكن نقل في التهذيب **أنَّ مالكاً نصَّ** على اشتراط التلفظ باليمين.

وأجاب الباجي : بالفرق أنَّ اليمين عقدٌ والاستثناء حَلٌّ ، والعقد أبلغ من الحل فلا يلتحق باليمين.

قال ابن المنذر : **واختلفوا في وقته.**

فالأكثر : على أنه يشترط أن يتصل بالحلف.

قال مالك : إذا سكت أو قطع كلامه فلا ثنيا.

وقال الشافعي : يشترط وصل الاستثناء بالكلام الأول ، ووصلُه أن يكون نسقاً . فإن كان بينهما سكوت انقطع إلَّا إن كانت سكتةَ تذكّرٍ أو تنفّسٍ أو عِيٍ أو انقطاعِ صوت ، وكذا يقطعه الأخذ في كلام آخر.

ولَخَّصه ابن الحاجب فقال : شرطه الاتصال لفظاً ، أو ما في حكمه . كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه مما لا يمنع الاتصال عُرفاً.

واختلف هل يقطعه ما يقطعه القبول عن الإيجاب ؟. **على وجهين للشافعية.**

أصحهما : أنه ينقطع بالكلام اليسير الأجنبي ، وإن لم ينقطع به الإيجاب والقبول.

وفي وجه : لو تخلل أستغفر الله لم ينقطع ، وتوقف فيه النووي[1].

ونصُّ الشافعي يؤيده حيث قال : تذكر فإنه من صور التذكر عرفاً ،

---

(١) هو يحيى بن شرف ، سبق ترجمته (١/ ٢٢)

ويلتحق به لا إله إلا الله ونحوها.

وعن طاوس والحسن : له أن يستثنى ما دام في المجلس.

وعن أحمد نحوه ، وقال : ما دام في ذلك الأمر.

وعن إسحاق مثله. وقال : إلا أن يقع السكوت .

وعن قتادة : إذا استثنى قبل أن يقوم أو يتكلم.

وعن عطاء : قدر حلب ناقة ، **وعن سعيد بن جبير** : إلى أربعة أشهر ، **وعن مجاهد** : بعد سنتين.

وعن ابن عباس أقوال منها : له ، ولو بعد حين ، **وعنه** كقول سعيد ، **وعنه** شهر ، **وعنه** سنة ، **وعنه** أبداً.

قال أبو عبيد : وهذا لا يؤخذ على ظاهره ؛ لأنه يلزم منه أن لا يحنث أحدٌ في يمينه ، وأن لا تتصور الكفارة التي أوجبها الله – تعالى – على الحالف.

قال : ولكن وجه الخبر سقوط الإثم عن الحالف لتركه الاستثناء ؛ لأنه مأمور به في قوله تعالى { ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله } فقال ابن عباس : إذا نسي أن يقول إن شاء الله يستدركه ، ولم يرد أنَّ الحالف إذا قال ذلك بعد أن انقضى كلامه أنَّ ما عقده باليمين ينحل.

وحاصله حمل الاستثناء المنقول عنه على لفظ إن شاء الله فقط ، وحمل إن شاء الله على التبرك . وعلى ذلك حمل الحديث المرفوع الذي أخرجه أبو داود وغيره موصولاً ومرسلاً ، أنَّ النبي ﷺ قال : والله

لأَغزونَّ قريشاً ثلاثاً . ثم سكت . ثم قال : إن شاء الله . أو على السكوت لتنفس أو نحوه.

وكذا ما أخرجه ابن إسحاق - في سؤالِ مَن سأَلَ النبيَّ ﷺ عن قصة أصحاب الكهف - : غداً أُجيبكم ، فتأخر الوحي فنزلت { ولا تقولنَّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أنْ يشاءَ الله } فقال : إن شاء الله. مع أنَّ هذا لم يرد هكذا من وجه ثابت.

ومن الأدلة على اشتراط اتصال الاستثناء بالكلام ، قوله في حديث الباب " فليكفر عن يمينه " فإنه لو كان الاستثناء يفيد بعد قطع الكلام لقال فليستثن ؛ لأنه أسهل من التكفير.

وكذا قوله تعالى لأيوب {وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث} فإن قوله استثن أسهل من التحيّل لِحل اليمين بالضرب ، وللزم منه بطلان الإقرارات والطلاق والعتق فيستثنى من أقرَّ أو طلق أو أعتق بعد زمان ، ويرتفع حكم ذلك.

فالأولى تأويل ما نُقل عن ابن عباس وغيره من السلف في ذلك.

وإذا تقرر ذلك . **فقد اختلف . هل يشترط قصد الاستثناء من أول الكلام أو لا ؟.** حكى الرافعي **فيه وجهين.**

ونقل عن أبي بكر الفارسي أنه نقل **الإجماع** على اشتراط وقوعه قبل فراغ الكلام ، وعلَّله بأن الاستثناء بعد الانفصال ينشأ بعد وقوع الطلاق مثلاً . وهو واضح.

ونقْلُه مُعارَض بما نقله ابن حزم ، أنه لو وقع متصلاً به كفى.

واستدل بحديث ابن عمر رفعه : من حلف فقال إن شاء الله لم يحنث.[1]

واحتجَّ بأنه عقب الحلف بالاستثناء باللفظ ، وحينئذ يتحصل **ثلاث صور :**

أن يقصد من أوله أو من أثنائه - ولو قبل فراغه أو بعد تمامه - فيختص. نقل **الإجماع** بأنه لا يفيد في الثالث ، وأبعد من فهم أنه لا يفيد في الثاني أيضاً.

والمراد بالإجماع المذكور إجماع من قال يشترط الاتصال ، وإلَّا فالخلاف ثابت كما تقدم . والله أعلم.

وقال ابن العربي : قال بعض علمائنا : يشترط الاستثناء قبل تمام اليمين.

قال : والذي أقول : إنه لو نوى الاستثناء مع اليمين لم يكن يميناً ولا استثناءً ، وإنما حقيقة الاستثناء : أن يقع بعد عقد اليمين فيحلّها الاستثناء المتصل باليمين ، **واتفقوا** على أنَّ من قال : لا أفعل كذا إنْ شاء الله إذا قصد به التبرك فقط ففعل يحنث ، وإن قصد الاستثناء فلا حنث عليه .

واختلفوا إذا أطلق ، أو قدَّم الاستثناء على الحلف ، أو أخره . هل يفترق الحكم. ؟

---

(١) سيأتي إن شاء الله كلام الشارح عليه مستوفى في شرح حديث أبي هـريرة الآتي برقم (٣٦٤)

واتفقوا على دخول الاستثناء في كل ما يحلف به **إلَّا الأوزاعي** فقال : لا يدخل في الطلاق والعتق والمشي إلى بيت الله ، **وكذا جاء عن طاوس ، وعن مالك** مثله ، **وعنه** إلا المشي.

وقال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى والليث : يدخل في الجميع إلا الطلاق.

وعن أحمد : يدخل الجميع إلا العتق.

واحتج بتشوف الشارع له ، وورد فيه حديث عن معاذ رفعه : إذا قال لامرأته : أنتِ طالق إن شاء الله لم تطلق ، وإن قال لعبده : أنتَ حرٌ إن شاء الله فإنه حر.

قال البيهقي : تفرَّد به حميد بن مالك وهو مجهول ، واختلف عليه في إسناده.

واحتج من قال : لا يدخل في الطلاق بأنه لا تَحلُّه الكفارة ، وهي أغلظ على الحالف من النطق بالاستثناء . فلمَّا لم يَحلّه الأقوى لم يَحلّه الأضعف.

وقال ابن العربي : الاستثناء أخو الكفارة. وقد قال الله تعالى { ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم } فلا يدخل في ذلك إلَّا اليمين الشرعية . وهي الله.

قوله : (لا أحلف على يمين) أي : محلوف يمين ، فأطلق عليه لفظ يمينٍ للملابسة ، والمراد ما شأنه أن يكون محلوفاً عليه ؛ فهو من مجاز الاستعارة ، ويجوز أن يكون فيه تضمين . فقد وقع في روايةٍ لمسلمٍ

"على أمر ".

ويحتمل : أن يكون " على " بمعنى الباء ، فقد وقع في رواية النّسائيّ " إذا حلفت بيمينٍ " ورجح الأوّل بقوله " فرأيت غيرها خيراً منها " ؛ لأنّ الضّمير في غيرها لا يصحّ عوده على اليمين.

وأجيب : بأنّه يعود على معناها المجازيّ للملابسة أيضاً.

وقال ابن الأثير في النّهاية : الحلف هو اليمين فقوله : أحلف. أي : أعقد شيئاً بالعزم والنّيّة ، وقوله " على يمين " تأكيدٌ لعقده وإعلام بأنّه ليست لغواً.

قال الطّيبيّ [1] : ويؤيّده رواية النّسائيّ بلفظ " ما على الأرض يمين أحلف عليها " الحديث ، قال : فقوله : أحلف عليها صفة مؤكّدة لليمين.

قال : والمعنى لا أحلف يميناً جزماً لا لغو فيها ، ثمّ يظهر لي أمرٌ آخر يكون فعله أفضل من المضيّ في اليمين المذكورة إلَّا فعلته وكفّرت عن يميني.

قال : فعلى هذا يكون قوله " على يمين " مصدراً مؤكّداً لقوله "أحلف ".

تكملةٌ : اختلف هل كفّر النّبيّ ﷺ عن يمينه المذكور ؟ كما اختلف هل كفّر في قصّة حلفه على شرب العسل ، أو على غشيان مارية. ؟

فروي عن الحسن البصريّ ، أنّه قال : لَم يكفّر أصلاً ؛ لأنّه مغفورٌ له

---

(١) هو الحسن بن محمد ، سبق ترجمته (١/ ٢٣)

، وإنّما نزلت كفّارة اليمين تعليماً للأمّة.

وتعقّب : بما أخرجه التّرمذيّ من حديث عمر - في قصّة حلفه على العسل أو مارية - " فعاتبه الله ، وجعل له كفّارة يمين " ، وهذا ظاهر في أنّه كفّر ، وإن كان ليس نصّاً في ردّ ما ادّعاه الحسن.

وظاهرٌ أيضاً في حديث الباب " وكفّرت عن يميني " أنّه لا يترك ذلك ، ودعوى أنّ ذلك كلّه للتّشريع بعيدٌ.

قوله : (إلَّا أتيتُ الذي هو خيرٌ ، وتحلَّلتها) في رواية لهما من وجه آخر عن حمّاد بن زيدٍ عن غيلان بن جريرٍ عن أبي بُرْدة عن أبي موسى " إلَّا كفّرت عن يميني ، وأتيت الذي هو خيرٌ ".

وللبخاري حدّثنا أبو النّعمان حدّثنا حمّادٌ ، وقال " إلَّا كفّرت عن يميني وأتيت الذي هو خيرٌ ، أو أتيت الذي هو خيرٌ وكفّرت " [1] فزاد فيه التّردّد في تقديم الكفّارة وتأخيرها ، وكذا أخرجه أبو داود عن سليمان بن حرب عن حمّاد بن زيد . بالتّرديد فيه أيضاً.

قوله : (وتحلَّلتها) [2] كذا في رواية حمّاد وعبد الوارث وعبد الوهّاب كلّهم عن أيّوب.[3] ولَم يذكر في رواية عبد السّلام [1] عن

---

(١) الخلاف في تقديم الحنث على الكفارة والعكس في حديث أبي موسى كحديث عبد الرحمن بن سمرة المتقدّم .
وقد تقدّم الكلام على الخلاف في المسألة مستوفى في الحديث الماضي .

(٢)لفظة (تحلّلتها) إنما جاءت في رواية زهدم عن أبي موسى ، أمّا رواية أبي بردة ففيها (كفّرت) وكلا الطريقين متفقٌ عليهما.

(٣) رواية حماد هي رواية العمدة هنا. أمَّا عبد الوهاب فساقها البخاري. وأحالها مسلمٌ على رواية حماد. أمَّا رواية عبد الوارث فانفرد البخاري بها.

أيوب عند البخاري " وتحلَّلتها " ، وكذا لَم يذكرها أبو السّليل عن زهدم عند مسلم.

ووقع في رواية حماد عن غيلان عن أبي بُرْدة في الصحيحين " إلَّا كفّرت عن يميني " بدل " وتحللتها ".

ومعنى تحللتها : فعلت ما ينقل المنع الذي يقتضيه إلى الإذن فيصير حلالاً ، وإنّما يحصل ذلك بالكفّارة.

ويؤيّد أنّ المراد بقوله " تحلَّلتها " كفّرت عن يميني ، وقوع التّصريح به في رواية حمّاد بن زيد وعبد السّلام وغيرهما.

وهو يرجّح **أحد احتمالين** ، أبداهما ابن دقيق العيد [(٢)].

ثانيهما : إتيان ما يقتضي الحنث ، فإنّ التّحلّل يقتضي سبق العقد ، والعقد هو ما دلت عليه اليمين من موافقة مقتضاها ، فيكون التّحلّل الإتيان بخلاف مقتضاها.

لكن يلزم على هذا أن يكون فيه تكرارٌ لوجود قوله " أتيت الذي هو خيرٌ " فإنّ إتيان الذي هو خيرٌ تحصل به مخالفة اليمين والتّحلّل منها.

لكن يمكن أن تكون فائدته التّصريح بالتّحلّل ، وذكره بلفظٍ يناسب الجواز صريحاً ليكون أبلغ ممّا لو ذكره بالاستلزام.

وقد يقال : إنّ الثّاني أقوى ، لأنّ التّأسيس أولى من التّأكيد.

---

(١) ابن حرب . وقد ذُكرت لفظة (تحلَّلتها) في بعض نسخ البخاري من طريقه.
(٢) هو محمد بن علي ، سبق ترجمته (١/ ١٢)

وقيل : معنى " تحلّلتها " خرجت من حرمتها إلى ما يحلّ منها ، وذلك يكون بالاستثناء بشرطه السّابق.

لكن لا يتّجه في هذه القصّة [1] إلَّا إن كان وقع منه استثناء لَم يشعروا به ، كأن يكون قال : إن شاء الله مثلاً ، أو قال : والله لا أحملكم إلَّا إن حصل شيء ، ولذلك قال : وما عندي ما أحملكم.

(١) تقدّم ذِكر سبب الحديث في تخريج حديث الباب . فانظره.

الحديث الثالث

٣٦٣- عن عمر بن الخطاب ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : إنّ الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم.(١)

ولمسلمٍ : فمن كان حالفاً، فليحلف بالله ، أو ليصمت. (٢)

---

(١) أخرجه البخاري (٦٢٧١) ومسلم (١٦٤٦) من طريق يونس وغيره عن الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر ﷺ به.

(٢) هذه الرواية عند مسلم (١٦٤٦) كما قال.

وأخرجها البخاري أيضاً (٢٥٣٣ ، ٥٧٥٧ ، ٦٢٧٠) - لكن من حديث ابن عمر ، - وليس من حديث أبيه - من طرق عن نافع عن عبد الله بن عمر ﷺ ، أنَّ رسول الله ﷺ أدرك عمر بن الخطاب ، وهو يسير في ركب يحلف بأبيه ، فقال : ألا إن الله ينهاكم أنْ تحلفوا بآبائكم ، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت.

قال الشارح رحمه الله (١١ / ٦٤٧) : قوله (أن رسول الله ﷺ أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير) هذا السياق يقتضي أنَّ الخبر من مسند ابن عمر ، وكذا وقع في رواية عبد الله بن دينار عن ابن عمر ، ولم أر عن نافع في ذلك اختلافاً إلَّا ما حكى يعقوب بن شيبة ، أن عبد الله بن عمر العمري - الضعيف المُكَبَّر - رواه عن نافع فقال " عن ابن عمر عن عمر " قال : ورواه عبيد الله بن عمر العمري المصغَّر الثقة عن نافع فلم يقل فيه " عن عمر " وهكذا رواه الثقات عن نافع ، لكن وقع في رواية أيوب عن نافع ، أن عمر لم يقل فيه عن ابن عمر.

قلت (ابن حجر) : قد أخرجه مسلم من طريق أيوب فذكره ، وأخرجه أيضاً عن جماعة من أصحاب نافع بموافقة مالك ، ووقع للمزي في " الأطراف " أنه وقع في رواية عبد الكريم " عن نافع عن ابن عمر " في مسند عمر ، وهو مُعتَرض فإنَّ مسلماً ساق أسانيده فيه إلى سبعة أنفس من أصحاب نافع منهم عبد الكريم ، ثم قال سبعتهم " عن نافع عن ابن عمر " بمثل هذه القصة ، وقد أورد المزي طرق الستة الآخرين في مسند ابن عمر على الصواب ، ووقع الاختلاف في رواية سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه. انتهى

قلت : ورواية عبد الله بن دينار عن ابن عمر. أخرجها البخاري (٣٦٢٤ ، ٦٢٧٢ ، ٦٩٦٦) ومسلم (١٦٤٦). نحوه.

وفي رواية : قال عمر : فوالله ما حلفت بها، منذ سمعت رسول الله ﷺ ينهي عنها، ذاكراً ولا آثراً.[1]

قال المصنِّف : يعني : حاكياً عن غيري. أنه حلف بها.

قوله : (إنّ الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم) وللبخاري من طريق يونس عن ابن شهاب : قال لي رسول الله ﷺ. وفي رواية معمر عن ابن شهاب بهذا السّند. عن عمر سمعني رسول الله ﷺ وأنا أحلف بأبي فقال : إنّ الله. فذكر الحديث. أخرجه أحمد عنه هكذا.

وفي رواية سفيان بن عيينة عن ابن شهاب " أنّ رسول الله ﷺ سمع عمر - وهو يحلف بأبيه - وهو يقول : وأَبي وأَبي ".[2]

وفي رواية إسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عند مسلم من الزّيادة " وكانت قريشٌ تحلف بآبائها ".

وللشيخين من رواية الليث عن نافعٍ عن عبد الله عن رسول الله ﷺ ، أنّه أدرك عمر بن الخطّاب في ركبٍ ، وعمر يحلف بأبيه ، فناداهم رسول الله ﷺ : ألا إنّ .. "

ووقع في " مصنّف ابن أبي شيبة " من طريق عكرمة قال : قال عمر

(١) هذه الرواية ضمن حديث سالم عن أبيه الذي تقدّم تخريجه. كان الأولى بالشارح ذِكرها معه.

(٢) رواية سفيان. أخرجها مسلم في " صحيحه " (١٦٤٦) ، لكن لم يسق لفظها ، وإنما أحالها على رواية يونس ومعمر ، وهي رواية الباب ، وقد أخرجها الترمذي في "الجامع"(١٥٣٣) والنسائي في "الكبرى" (٤٦٨٩) من طريق سفيان. فذكرها.

: حدّثت قوماً حديثاً ، فقلت : لا وأبي ، فقال رجلٌ من خلفي : لا تحلفوا بآبائكم ، فالتفتّ فإذا رسول الله ﷺ يقول : لو أنّ أحدكم حلف بالمسيح هلك ، والمسيح خير من آبائكم.

وهذا مرسلٌ يتقوّى بشواهده.

وقد أخرج التّرمذيّ من وجه آخر عن ابن عمر ، أنّه سمع رجلاً يقول : لا والكعبة، فقال : لا تحلف بغير الله ، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ ، يقول : من حلف بغير الله فقد كفر، أو أشرك.

قال التّرمذيّ : حسنٌ . وصحَّحه الحاكم.

والتّعبير بقوله " فقد كفر أو أشرك " للمبالغة في الزّجر والتّغليظ في ذلك.

وقد تمسّك به مَن قال بتحريم ذلك ، لكن لَمَّا كان حلف عمر بذلك قبل أن يقتضي النّهي كان معذوراً فيما صنع ، فلذلك اقتصر على نهيه ولَم يؤاخذه بذلك ، لأنّه تأوّل أنّ حقّ أبيه عليه يقتضي أنّه يستحقّ أن يحلف به ، فبيّن النّبيّ ﷺ أنّ الله لا يحبّ لعبده أن يحلف بغيره.

وقد أخرج النّسائيّ وأبو داود في "رواية ابن داسة" عنه من حديث أبي هريرة بزيادة . ولفظه " لا تحلفوا بآبائكم ولا بأمّهاتكم ولا بالأنداد ، ولا تحلفوا إلَّا بالله " الحديث.

قوله : (من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت) قال العلماء : السّرّ في النّهي عن الحلف بغير الله أنّ الحلف بالشّيء يقتضي تعظيمه ، والعظمة في الحقيقة إنّما هي لله وحده.

وظاهر الحديث تخصيص الحلف بالله خاصّة ، لكن قد **اتّفق الفقهاء** على أنّ اليمين تنعقد بالله وذاته وصفاته العليّة. **واختلفوا** في انعقادها ببعض الصّفات [1].

وكأنّ المراد بقوله " بالله " الذّات لا خصوص لفظ الله ، وأمّا اليمين بغير ذلك فقد ثبت المنع فيها ، **وهل المنع للتّحريم ؟**.

قولان عند المالكيّة ، كذا قال ابن دقيق العيد.

والمشهور عندهم الكراهة ، والخلاف أيضاً **عند الحنابلة** ، لكن المشهور عندهم التّحريم ، **وبه جزم الظّاهريّة**.

وقال ابن عبد البرّ : لا يجوز الحلف بغير الله **بالإجماع**.

ومراده بنفي الجواز الكراهة أعمّ من التّحريم والتّنزيه.

فإنّه قال في موضعٍ آخر : **أجمع العلماء** على أنّ اليمين بغير الله مكروهةٌ منهيٌّ عنها لا يجوز لأحدٍ الحلف بها ، والخلاف موجود عند

---

(١) قال الشارح رحمه الله في "الفتح" (٩/ ٦٤٢) في شرح حديث ابن عمر في البخاري : كانت يمين النبي ﷺ ، لا ومقلب القلوب " : وفي هذا الحديث حجة لمن أوجب الكفارة على من حلف بصفة من صفات الله فحنث ، ولا نزاع في أصل ذلك ، وإنما الخلاف في أي صفة تنعقد بها اليمين ؟ ، والتحقيق أنها مختصَّة بالتي لا يشاركه فيها غيره كمقلب القلوب.
قال القاضي أبو بكر بن العربي : في الحديث جواز الحلف بأفعال الله إذا وصف بها ، ولَم يذكر اسمه ، قال : وفرَّق الحنفية بين القدرة والعلم ، فقالوا : إنْ حَلَفَ بقدرة الله انعقدت يمينه ، وإن حلف بعلم الله لَم تنعقد ؛ لأنَّ العلم يعبر به عن المعلوم كقوله تعالى { قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا } . والجواب : أنه هنا مجاز إن سلم أن المراد به المعلوم ، والكلام إنما هو في الحقيقة.. الخ " انتهى.
وسيأتي إن شاء الله . مزيد بسط في آخر شرح الحديث

الشّافعيّة من أجل قول الشّافعيّ : أخشى أن يكون الحلف بغير الله معصية ، فأشعر بالتّردّد ، وجمهور أصحابه على أنّه للتّنزيه.

وقال إمام الحرمين [1] : المذهب القطع بالكراهة ، وجزم غيره بالتّفصيل ، فإن اعتقد في المحلوف فيه من التّعظيم ما يعتقده في الله حرم الحلف به ، وكان بذلك الاعتقاد كافراً ، وعليه يتنزّل الحديث المذكور ، وأمّا إذا حلف بغير الله لاعتقاده تعظيم المحلوف به على ما يليق به من التّعظيم فلا يكفر بذلك ، ولا تنعقد يمينه.

قال الماورديّ : لا يجوز لأحدٍ أن يحلف أحداً بغير الله ، لا بطلاقٍ ولا عتاقٍ ولا نذرٍ ، وإذا حلَّف الحاكمُ أحداً بشيءٍ من ذلك وجب عزله لجهله

قوله : (ذاكراً) أي : عامداً.

قوله : (ولا آثراً) بالمدّ وكسر المثلثة ، أي : حاكياً عن الغير ، أي : ما حلفت بها ، ولا حكيت ذلك عن غيري.

ويدلّ عليه ما وقع في رواية عقيل عن ابن شهاب عند مسلم : ما حلفت بها منذ سمعتُ رسول الله ﷺ ينهى عنها ، ولا تكلمت بها.

وقد استشكل هذا التّفسير لتصدير الكلام بحلفت ، والحاكي عن غيره لا يسمّى حالفاً.

وأجيب : باحتمال أن يكون العامل فيه محذوفاً . أي : ولا ذكرتها آثراً عن غيري . أو يكون ضمّن حلفت معنى تكلمت ، ويقوّيه رواية

---

(١) هو عبدالملك الجويني ، سبق ترجمته (١/ ٢٨٣)

عقيل.

وجوّز شيخنا في شرح التّرمذيّ : لقوله " آثراً " معنىً آخر . أي : مختاراً ، يقال آثر الشّيء إذا اختاره ، فكأنّه قال : ولا حلفت بها مؤثراً لها على غيرها.

قال شيخنا : ويحتمل أن يرجع قوله " آثراً " إلى معنى التّفاخر بالآباء في الإكرام لهم ، ومنه قولهم : مأثرة ومآثر وهو ما يروى من المفاخر. فكأنّه قال : ما حلفت بآبائي ذاكراً لمآثرهم.

وجوّز في قوله " ذاكراً " أن يكون من الذُّكر - بضمّ المعجمة - كأنّه احترز عن أن يكون ينطق بها ناسياً ، وهو يناسب تفسير آثراً بالاختيار ، كأنّه قال : لا عامداً ولا مختاراً.

وجزم ابن التّين في شرحه ، بأنّه من الذّكر - بالكسر لا بالضّمّ - قال : وإنّما هو لَم أقله من قِبَل نفسي ، ولا حدّثت به عن غيري أنّه حلف به.

قال : وقال الدّاوديّ[1] : يريد ما حلفت بها ، ولا ذكرت حلف غيري بها كقوله : إنّ فلاناً قال : وحقّ أبي مثلاً.

واستُشكل أيضاً أنّ كلام عمر المذكور ، يقتضي أنّه تورّع عن النّطق بذلك مطلقاً ، فكيف نطق به في هذه القصّة ؟.

وأجيب : بأنّه اغتفر ذلك لضرورة التّبليغ.

وفي هذا الحديث من الفوائد.

---

(١) هو أحمد بن نصر ، سبق ترجمته (١/ ٣١٢)

الزّجر عن الحلف بغير الله ، وإنّما خصّ في حديث عمر بالآباء لوروده على سببه المذكور ، أو خصّ لكونه كان غالباً عليه لقوله في الرّواية الأخرى " وكانت قريشٌ تحلف بآبائها ". ويدلّ على التّعميم قوله " من كان حالفاً فلا يحلف إلَّا بالله".

وأمّا ما ورد في القرآن من القسم بغير الله . ففيه جوابان :

أحدهما : أنّ فيه حذفاً ، والتّقدير . وربّ الشّمس ونحوه.

الثّاني : أنّ ذلك يختصّ بالله ، فإذا أراد تعظيم شيء من مخلوقاته أقسم به ، وليس لغيره ذلك.

وأمّا ما وقع ممّا يخالف ذلك كقوله ﷺ للأعرابيّ : أفلح وأبيه إن صدق. ففيهم من طعن في صحّة هذه اللفظة.

قال ابن عبد البرّ : هذه اللفظة غير محفوظة ، وقد جاءت عن راويها وهو إسماعيل بن جعفر بلفظ " أفلح والله إن صدق "

قال : وهذا أولى من رواية من روى عنه بلفظ " أفلح وأبيه " لأنّها لفظةٌ منكرةٌ تردّها الآثار الصّحاح. ولَم تقع في رواية مالك أصلاً [(١)].

---

(١) رواية مالك. أخرجها البخاري في "الصحيح" (٤٦) ومسلم (١١) عنه عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه ، أنه سمع طلحة بن عبيد الله ، يقول : جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس ، يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول ، حتى دنا ، فإذا هو يسأل عن الإسلام ، فقال رسول الله ﷺ : خمس صلوات في اليوم والليلة. فقال : هل عليَّ غيرها ؟ قال : لا ، إلَّا أنْ تَطَّوّع ، والصوم والزكاة ، فأدبر الرجل وهو يقول : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص ، قال رسول الله ﷺ : أفلح إنْ صدق. وأخرجه مسلم من رواية إسماعيل بن جعفر عن أبي سهيل به. وفيه " أفلح وأبيه إن صدق "

وزعم بعضهم : أنّ بعض الرّواة عنه صحّف قوله " وأبيه " من قوله " والله ".

وهو محتمل ، ولكنّ مثل ذلك لا يثبت بالاحتمال ، وقد ثبت مثل ذلك من لفظ أبي بكر الصّدّيق - في قصّة السّارق الذي سرق حليّ ابنته - ، فقال في حقّه : وأبيك ما ليلك بليل سارقٍ . أخرجه في الموطّأ وغيره.

قال السّهيليّ : وقد ورد نحوه في حديث آخر مرفوع ، قال للذي سأل : أيّ الصّدقة أفضل ؟ فقال : وأبيك لتنبّأنّ . أخرجه مسلم.

فإذا ثبت ذلك فيجاب بأجوبةٍ :

الجواب الأوّل : أنّ هذا اللفظ كان يجري على ألسنتهم من غير أن يقصدوا به القسم ، والنّهي إنّما ورد في حقّ من قصد حقيقة الحلف.

وإلى هذا جنح البيهقيّ ، وقال النّوويّ : إنّه الجواب المرضيّ.

الجواب الثّاني : أنّه كان يقع في كلامهم على **وجهين** :

الأول : للتّعظيم

الثاني : للتّأكيد ، والنّهي إنّما وقع عن الأوّل ، فمن أمثلة ما وقع في كلامهم للتّأكيد لا للتّعظيم.

قول الشّاعر : لعمر أبي الواشين إنّي أحبّها

وقول الآخر :

فإن تك ليلى استودعتني أمانةً فلا وأبي أعدائها لا أذيعها.

فلا يظنّ أنّ قائل ذلك قصد تعظيم والد أعدائها ، كما لَم يقصد

الآخر تعظيم والد من وشى به ، فدلَّ على أنّ القصد بذلك تأكيد الكلام لا التّعظيم.

وقال البيضاويّ [(١)] : هذا اللفظ من جملة ما يزاد في الكلام لمجرّد التّقرير والتّأكيد ولا يراد به القسم ، كما تزاد صيغة النّداء لمجرّد الاختصاص دون القصد إلى النّداء.

وقد تعقّب الجواب : بأنّ ظاهر سياق حديث عمر يدلّ على أنّه كان يحلفه ، لأنّ في بعض طرقه ، أنّه كان يقول " لا وأبي ، لا وأبي [(٢)]، فقيل له : لا تحلفوا ". فلولا أنّه أتى بصيغة الحلف ما صادف النّهي محلاًّ.

ومن ثَمّ قال بعضهم - **وهو الجواب الثّالث** - : إنّ هذا كان جائزاً ثمّ نسخ ، قاله الماورديّ ، وحكاه البيهقيّ.

وقال السّبكيّ : أكثر الشّرّاح عليه ، حتّى قال ابن العربيّ : وروي أنّه ﷺ كان يحلف بأبيه حتّى نهي عن ذلك.

قال : وترجمة أبي داود تدلّ على ذلك ، يعني قوله (باب الحلف بالآباء) ثمّ أورد الحديث المرفوع الذي فيه " أفلح وأبيه إن صدق ".

قال السّهيليّ : ولا يصحّ ، لأنّه لا يظنّ بالنّبيّ ﷺ أنّه كان يحلف

---

(١) هو عبدالله بن عمر الشيرازي ، سبق ترجمته (١/ ١٩١)

(٢) لم أر هذه اللفظة مكرَّرة ، وقد جاءت هذه اللفظة دون تكرار . عند مالك في "موطأ محمد بن الحسن " (٧٥٤) عن نافع عن ابن عمر به. وأيضاً عند ابن أبي شيبة من مرسل عكرمة كما ذكره الشارح قبلاً ، ولها طرق أخرى.

أمَّا رواية " وأبي وأبي " دون زيادة " لا " فهي عند مسلم كما تقدّم.

بغير الله ولا يقسم بكافرٍ ، تالله إنّ ذلك لبعيدٌ من شيمته.

وقال المنذريّ : دعوى النّسخ ضعيفة لإمكان الجمع ، ولعدم تحقّق التّاريخ.

الجواب الرّابع : أنّ في الجواب حذفاً تقديره ، أفلح وربّ أبيه. قاله البيهقيّ.

الجواب الخامس : أنّه للتّعجّب. قاله السّهيليّ.

قال : ويدلّ عليه أنّه لَم يرد بلفظ " أبي " وإنّما ورد بلفظ " وأبيه " أو " وأبيك " بالإضافة إلى ضمير المخاطب حاضراً أو غائباً.

الجواب السّادس : أنّ ذلك خاصّ بالشّارع دون غيره من أمّته.

وتعقّب : بأنّ الخصائص لا تثبت بالاحتمال.

وفي الحديث أنّ من حلف بغير الله مطلقاً لَم تنعقد يمينه . سواء كان المحلوف به يستحقّ التّعظيم لمعنىً غير العبادة كالأنبياء والملائكة والعلماء والصّلحاء والملوك والآباء والكعبة ، أو كان لا يستحقّ التّعظيم كالآحاد ، أو يستحقّ التّحقير والإذلال كالشّياطين والأصنام وسائر من عبد من دون الله.

واستثنى بعض الحنابلة من ذلك الحلف بنبيّنا محمّد ﷺ ، فقال : تنعقد به اليمين وتجب الكفّارة بالحنث ، فاعتلَّ بكونه أحد ركني الشّهادة التي لا تتمّ إلَّا به.

وأطلق ابن العربيّ نسبته **لمذهب أحمد** [1] ، وتعقّبه : بأنّ الأيمان **عند أحمد** لا تتمّ إلَّا بفعل الصّلاة ، فيلزمه أنّ من حلف بالصّلاة أن تنعقد يمينه ، ويلزمه الكفّارة إذا حنث.

ويمكن الجواب عن إيراده ، والانفصال عمّا ألزمهم به.

وفيه الرّدّ على مَن قال : إن فعلت كذا فهو يهوديٌّ أو نصرانيٌّ أو كافرٌ أنّه ينعقد يميناً ، ومتى فعل تجب عليه الكفّارة ، **وقد نقل ذلك عن الحنفيّة والحنابلة.**

ووجه الدّلالة من الخبر : أنّه لَم يحلف بالله ، ولا بما يقوم مقام ذلك.

وسيأتي مزيد لذلك بعد [2].

وفيه أنّ مَن قال : أقسمت لأفعلن كذا لا يكون يميناً ؛ **وعند الحنفيّة** يكون يميناً ، وكذا قال **مالك وأحمد** ، لكن بشرط أن ينوي بذلك الحلف بالله وهو متّجهٌ ، وقد **قال بعض الشّافعيّة** : إن قال عليّ أمانة الله لأفعلن كذا ، وأراد اليمين أنّه يمين وإلا فلا.

وقال ابن المنذر : اختلف أهل العلم في معنى النّهي عن الحلف بغير

---

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى : وإنما نعرف النزاع فى الحلف بالأنبياء . فعن أحمد فى الحلف بالنبى ﷺ روايتان.
إحداهما : لا ينعقد اليمين به كقول الجمهور مالك وأبى حنيفة والشافعى
والثانية : ينعقد اليمين به . واختار ذلك طائفة من أصحابه كالقاضى وأتباعه - وابن المنذر وافق هؤلاء - وقصر أكثر هؤلاء النزاع فى ذلك على النبيِّ خاصة . وعدَّى ابن عقيل هذا الحكم الى سائر الأنبياء ، وإيجاب الكفارة بالحلف بمخلوق - وان كان نبياً - قول ضعيف فى الغاية مخالف للأصول والنصوص. انتهى

(٢) انظر حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه الآتي برقم (٣٦٧).

الله.

فقالت طائفة : هو خاصّ بالأيمان التي كان أهل الجاهليّة يحلفون به تعظيماً لغير الله تعالى كاللات والعزّى والآباء ، فهذه يأثم الحالف بها ولا كفّارة فيها.

وأمّا ما كان يؤول إلى تعظيم الله كقوله : وحقّ النّبيّ والإسلام والحجّ والعمرة والهدي والصّدقة والعتق ونحوها ممّا يراد به تعظيم الله والقربة إليه فليس داخلاً في النّهي. **وممَن قال بذلك أبو عبيد وطائفة ممّن لقيناه.**

واحتجّوا بما جاء عن الصّحابة من إيجابهم على الحالف بالعتق والهدي والصّدقة ما أوجبوه مع كونهم رأوا النّهي المذكور ، فدلَّ على أنّ ذلك عندهم ليس على عمومه ؛ إذ لو كان عامّاً لنهوا عن ذلك ، ولَم يوجبوا فيه شيئاً . انتهى.

وتعقّبه ابن عبد البرّ : بأنّ ذكر هذه الأشياء ، وإن كانت بصورة الحلف فليست يميناً في الحقيقة وإنّما خرج عن الاتّساع ، ولا يمين في الحقيقة إلَّا بالله.

وقال المُهلَّب : كانت العرب تحلف بأبائها وآلهتها فأراد الله نسخ ذلك من قلوبهم لينسيهم ذكر كلّ شيء سواه ويبقى ذكره ؛ لأنّه الحقّ المعبود فلا يكون اليمين إلَّا به ، والحلف بالمخلوقات في حكم الحلف بالآباء.

وقال الطّبريّ : في حديث عمر - يعني حديث الباب - أنّ اليمين

لا تنعقد إلَّا بالله وأنّ من حلف بالكعبة أو آدم أو جبريل ونحو ذلك لَم تنعقد يمينه ، ولزمه الاستغفار لإقدامه على ما نهي عنه ، ولا كفّارة في ذلك.

وأمّا ما وقع في القرآن من القسم بشيءٍ من المخلوقات ، فقال الشّعبيّ : فالخالق يقسم بما شاء من خلقه ، والمخلوق لا يقسم إلَّا بالخالق ، قال : ولأن أقسم بالله فأحنث أحبّ إليّ من أن أقسم بغيره فأبرّ.

وجاء مثله عن ابن عبّاس وابن مسعود وابن عمر . ثمّ أسند عن مطرّف عن عبد الله ، أنّه قال : إنّما أقسم الله بهذه الأشياء ليعجب بها المخلوقين ويعرّفهم قدرته لعظم شأنها عندهم ، ولدلالتها على خالقها.

وقد أجمع العلماء على من وجبت له يمين على آخر في حقٍّ عليه أنّه لا يحلف له إلَّا بالله ، فلو حلف له بغيره ، وقال : نويت ربّ المحلوف به لَم يكن ذلك يميناً.

وقال ابن هبيرة في كتاب "الإجماع" : **أجمعوا** على أنّ اليمين منعقدة بالله وبجميع أسمائه الحسنى وبجميع صفات ذاته كعزّته وجلاله وعلمه وقوّته وقدرته ، **واستثنى أبو حنيفة** علم الله فلم يره يميناً ، وكذا حقّ الله.

واتّفقوا على أنّه لا يحلف بمعظّمٍ غير الله كالنّبيّ ، **وانفرد أحمد في رواية** ، فقال : تنعقد.

وقال عياض : **لا خلاف بين فقهاء الأمصار** أنّ الحلف بأسماء الله وصفاته لازم إلَّا ما جاء عن **الشّافعيّ** من اشتراط نيّة اليمين في الحلف بالصّفات ، وإلا فلا كفّارة.

وتُعقّب إطلاقه ذلك عن الشّافعيّ ، وإنّما يحتاج إلى النّيّة عنده ما يصحّ إطلاقه عليه سبحانه وتعالى وعلى غيره.

وأمّا ما لا يطلق في معرض التّعظيم شرعاً إلَّا عليه تنعقد اليمين به ، وتجب الكفّارة إذا حنث كمقلب القلوب وخالق الخلق ورازق كلّ حيّ ، وربّ العالمين وفالق الحبّ وبارئ النّسمة ، وهذا في حكم الصّريح كقوله : والله ، **وفي وجه لبعض الشّافعيّة** ، أنّ الصّريح الله فقط.

ويظهر أثر الخلاف فيما لو قال : قصدت غير الله. هل ينفعه في عدم الحنث؟

والمشهور عن المالكيّة التّعميم ، **وعن أشهب** : التّفصيل في مثل ، وعزّة الله. إن أراد التي جعلها بين عبادة فليست بيمينٍ ، وقياسه أن يطّرد في كلّ ما يصحّ إطلاقه عليه وعلى غيره ، **وقال به ابن سحنونٍ** منهم في عزّة الله.

وفي العتبيّة : أنّ من حلف بالمصحف لا تنعقد ، واستنكره بعضهم ، ثمّ أوّلها على أنّ المراد . إذا أراد جسم المصحف ، والتّعميم عند **الحنابلة** حتّى لو أراد بالعلم والقدرة المعلوم والمقدور انعقدت.

والرّاجح : أنّ صفات الذّات منها يلتحق بالصّريح فلا تنفع معها

التّورية إذا تعلق به حقّ آدميٍّ ، وصفات الفعل تلتحق بالكناية ، فعزّة الله من صفات الذّات وكذا جلاله وعظمته.

قال الشّافعيّ فيما أخرجه البيهقيّ في المعرفة : مَن قال وحقّ الله وعظمة الله وجلال الله وقدرة الله يريد اليمين أو لا يريده . فهي يمين. انتهى.

وقال غيره : والقدرة. **تحتمل** : صفة الذّات فتكون اليمين صريحة.

وتحتمل : إرادة المقدور فتكون كناية كقول من يتعجّب من الشّيء : انظر إلى قدرة الله ، وكذا العلم كقوله : اللهمّ اغفر لنا علمك فينا ، أي : معلومك.

تنْبيهٌ : وقع في رواية محمّد بن عجلان عن نافع عن ابن عمر في آخر هذا الحديث زيادةٌ . أخرجها ابن ماجه من طريقه بلفظ . سمع النّبيُّ ﷺ رجلاً يحلف بأبيه فقال : لا تحلفوا بآبائكم من حلف بالله فليصدق ، ومن حُلف له بالله فليرض ، ومن لَم يرض بالله فليس من الله. وسنده حسنٌ.

الحديث الرابع

٣٦٤- عن أبي هريرة ﵁ عن النبيّ ﷺ ، قال : قال : سليمان بن داود عليهما السلام ، لأَطُوفنَّ الليلة على تسعين امرأةً ، تلد كلّ امرأةٍ منهن غلاماً يقاتل في سبيل الله ، فقيل له : قل : إن شاء الله ، فلم يقُل ، فطاف بِهنّ ، فلم تلد منهنّ إلّا امرأةٌ واحدةٌ : نصف إنسانٍ ، قال : فقال رسول الله ﷺ : لو قال : إن شاء الله لَم يحنث ، وكان ذلك دركَاً لحاجته.(١)

قال المصنِّف : قوله :(قيل له : قل إن شاء الله) يعني. قال له الملَك.

قوله : (سليمان بن داود) ابن إيشا - بكسر الهمز وسكون التّحتانيّة بعدها معجمة - ابن عوبد بوزن جعفر - بمهملة وموحّدة - ابن باعر - بموحّدة ومهملة مفتوحة - ابن سلمون بن يارب - بتحتانيّة وآخره موحّدة - ابن رام بن حضرون - بمهملة ثمّ معجمة - ابن فارص - بفاء وآخره مهملة - ابن يهوذا بن يعقوب.

قوله : (لأطوفن الليلة) في رواية الحمويّ والمستملي " لأطيفن "(٢)

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٤٤ ، ٦٣٤١) ومسلم (١٦٥٤) من طريق عبد الله بن طاوس وهشام بن حجير كلاهما طاوس عن ابن عباس ﵄.
وأخرجه البخاري (٦٢٦٣) ومسلم (١٦٥٤) من طريق أبي الزناد ، والبخاري معلّقاً (٢٦٦٤) من طريق جعفر بن ربيعة كلاهما عن الأعرج عن أبي هريرة نحوه.
وأخرجه البخاري (٧٠٣١) ومسلم (١٦٥٤) من طريق أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة نحوه.
(٢) وهي رواية لمسلم أيضاً (١٦٥٤) من طريق ابن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة ﵁

وهما لغتان. طاف بالشّيء وأطاف به إذا دار حوله وتكرّر عليه ، وهو هنا كناية عن الجماع.

واللام جواب القسم وهو محذوف ، أي : والله لأطوفنَّ ، ويؤيّده قوله في آخره " لَم يحنث " ، لأنّ الحنث لا يكون إلَّا عن قسم ، والقسم لا بدّ له من مقسم به.

وقال بعضهم : اللام ابتدائيّة . والمراد بعدم الحنث وقوع ما أراد.

وقد مشى ابن المنذر على هذا في كتابه الكبير فقال " باب استحباب الاستثناء في غير اليمين لِمَن قال سأفعل كذا " وساق هذا الحديث.

وجزم النّوويّ : بأنّ الذي جرى منه ليس بيمينٍ ؛ لأنّه ليس في الحديث تصريحٌ بيمينٍ .

كذا قال !. وقد ثبت ذلك في بعض طرق الحديث.

واختلف في الذي حلف عليه . هل هو جميع ما ذُكر ؟ أو دورانه على النّساء فقط دون ما بعده من الحمل والوضع وغيرهما ؟.

والثّاني أوجه ؛ لأنّه الذي يقدر عليه ، بخلاف ما بعده فإنّه ليس إليه ، وإنّما هو مجرّد تمنّي حصول ما يستلزم جلب الخير له ، وإلَّا فلو كان حلف على جميع ذلك لَم يكن إلَّا بوحيٍ ، ولو كان بوحيٍ لَم يتخلف ، ولو كان بغير وحيٍ لزم أنّه حلف على غير مقدور له ، وذلك لا يليق بجنابه.

قلت : وما المانع من جواز ذلك ، ويكون لشدّة وثوقه بحصول مقصوده جزم بذلك وأكّد بالحلف ، فقد ثبت في الحديث الصّحيح

"إنّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه " [1]

قوله : (على سبعين امرأة) وللبخاري من رواية شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة فقال " تسعين " بتقديم المثنّاة ، ورجّح البخاري رواية تسعين على سبعين . وذكر : أنّ ابن أبي الزّناد رواه كذلك.

قلت : وقد رواه سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاوس فقال : " تسعين " كما في البخاري من طريقه . ولكن رواه مسلم عن ابن أبي عمر عن سفيان فقال : " سبعين " بتقديم السّين ، وكذا هو في " مسند الحميديّ " عن سفيان ، وكذا أخرجه مسلم من رواية ورقاء عن ، والبخاري من رواية المغيرة عن أبي الزناد.

وأخرجه الإسماعيليّ والنّسائيّ وابن حبّان من طريق هشام بن عروة عن أبي الزّناد قال : " مائة امرأة ". وكذا قال طاوسٌ عن أبي هريرة كما في البخاري من رواية معمر ، وكذا قال أحمد عن عبد الرّزّاق [2].

وللبخاري من رواية هشام بن حجير عن طاوس " تسعين " ورواه

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٠٣) ومسلم (١٦٧٥) من حديث أنس رضي الله عنه

(٢) أي : أنَّ أحمد رواه في "المسند" (١٣ / ١٤٢) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه بلفظ " مائة امرأة "

ووقع في مطبوع الفتح (٦ / ٥٦١). وكذا قال أحمد عن عبد الرزاق من رواية هشام بن حجير عن طاوس تسعين ". انتهى.

وهي تُوهم أنَّ معمراً رواه من طريق ابن حجير بلفظ " تسعين " ، وهو خطأ ، والظاهر أن فيه سقطاً ، والصواب ما أثبتُّه هنا ، وهو الموافق للمُسند . والله أعلم

مسلم عن عبد بن حميدٍ عن عبد الرّزّاق فقال " سبعين ".

وللبخاري من رواية أيّوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة " كان لسليمان ستّون امرأة " ، ورواه أحمد وأبو عوانة من طريق هشام عن ابن سيرين فقال : " مائة امرأة ". وكذا قال عمران بن خالد عن ابن سيرين عند ابن مردويه.

وللبخاري من طريق جعفر بن ربيعة عن الأعرج فقال : " مائة امرأة أو تسع وتسعون " على الشّكّ.[١]

فمحصّل الرّوايات ستّون وسبعون وتسعون وتسع وتسعون ومائة.

واجمع بينها : أنّ السّتّين كنّ حرائر . وما زاد عليهنّ كنّ سراري أو بالعكس . وأمّا السّبعون فللمبالغة ، وأمّا التّسعون والمائة فكنّ دون المائة وفوق التّسعين ، فمَن قال : تسعون ألغى الكسر ، ومَن قال : مائة جبَرَه ، ومن ثَمّ وقع التّردّد في رواية جعفر.

وأمّا قول بعض الشّرّاح : ليس في ذكر القليل نفي الكثير ، وهو من مفهوم العدد . وليس بحجّة **عند الجمهور**. فليس بكافٍ في هذا المقام ، وذلك أنّ مفهوم العدد معتبر عند كثيرين.

ونصَّ الشّافعيّ على أنّه حجّة ، وجزم بنقله عنه الشّيخ أبو حامد

(١) رواية جعفر بن ربيعة علَّقها البخاري (٢٦٦٤). وقال الليث : حدّثني جعفر به.
قال ابن حجر في "الفتح" (٦ / ٣٤) : وصلَه أبو نعيم في "المستخرج" من طريق يحيى بن بكير عن الليث بهذا الإسناد.

والماورديّ وغيرهما ، ولكن شرطه أن لا يخالفه المنطوق.

قلت : والذي يظهر مع كون مخرج الحديث عن أبي هريرة واختلاف الرّواة عنه أنّ الحكم للزّائد ، لأنّ الجميع ثقاتٌ.

وذكر أبو موسى المدينيّ في كتابه المذكور : أنّ في بعض نسخ مسلم عقب قصّة سليمان هذا الاختلاف في هذا العدد ، وليس هو من قول النّبيّ ﷺ. وإنّما هو من النّاقلين.

ونقل الكرمانيّ (١) : أنّه ليس في الصّحيح أكثر اختلافاً في العدد من هذه القصّة.

قلت : وغاب عن هذا القائل حديث جابر في قدر ثمن الجمل (٢).

وقد حكى وهب بن منبّه في " المبتدأ " : أنّه كان لسليمان ألف امرأة ثلاثمائة مهيرة وسبعمائة سرّيّة.

ونحوه ممّا أخرج الحاكم في " المستدرك " من طريق أبي معشر عن محمّد بن كعب قال : بلغَنَا أنّه كان لسليمان ألف بيت من قوارير على الخشب . فيها ثلاثمائة صريحة وسبعمائة سرّيّة.

قوله : (تلد كلُّ امرأةٍ منهن غلاماً ، يقاتل في سبيل الله) في رواية لهما عن أبي الزناد " تحملُ كلّ امرأة فارساً يجاهد في سبيل الله ".

وقوله " تلد " فيه حذفٌ تقديره فتعلق فتحمل فتلد ، وكذا في قوله " يقاتل " تقديره فينشأ فيتعلم الفروسيّة فيقاتل ، وساغ الحذف ، لأنّ

---

(١) هو محمد بن يوسف ، سبق ترجمته (١/ ١٨)

(٢) تقدم الكلام على حديث جابر رضي الله عنه في البيوع . انظر رقم (٣٣٤).

كلّ فعل منها مسبّب عن الذي قبله ، وسبب السّبب سببٌ. هذا قاله على سبيل التّمنّي للخير ، وإنّما جزم به لأنّه غلب عليه الرّجاء ، لكونه قصد به الخير وأمر الآخرة لا لغرض الدّنيا.

قال بعض السّلف : نبّه ﷺ في هذا الحديث على آفة التّمنّي والإعراض عن التّفويض ، قال : ولذلك نسي الاستثناء ليمضي فيه القدر.

قوله : (فقيل له : قل : إن شاء الله) في رواية أبي الزناد " فقال له صاحبه : إن شاء الله " ، وفي رواية معمر عن ابن طاوسٍ عند البخاري " فقال له الملك ".

وفي رواية هشام بن حجير عن طاوس عند البخاري " فقال له صاحبه ، قال سفيان : يعني الملك ".

وفي هذا إشعار بأنّ تفسير صاحبه بالملك ليس بمرفوع ، لكن في " مسند الحميديّ " عن سفيان " فقال له صاحبه أو الملك " بالشّكّ ، ومثلها لمسلم.

وفي الجملة ففيه ردٌّ على من فسّر صاحبه بأنّه الذي عنده علم من الكتاب ، وهو آصف - بالمدّ وكسر المهملة بعدها فاء - ابن برخيا - بفتح الموحّدة وسكون الرّاء وكسر المعجمة بعدها تحتانيّة -.

وقال القرطبيّ[1] : في قوله " فقال له صاحبه أو الملك " إنْ كان صاحبه فيعني به وزيره من الإنس والجنّ ، وإن كان الملك فهو الذي

(١) صاحب المفهم أحمد بن عمر ، سبق ترجمته (١/ ٢٦)

كان يأتيه بالوحي.

وقال : وقد أبعد مَن قال المراد به خاطره.

وقال النّوويّ : **قيل** : المراد بصاحبه الملك ، وهو الظّاهر من لفظه ، **وقيل** : القرين ، **وقيل** : صاحب له آدميّ.

قلت : ليس بين قوله صاحبه والملك منافاةٌ ، إلَّا أنّ لفظة "صاحبه" أعمّ ، فمن ثَمّ نشأ لهم الاحتمال ، ولكنّ الشّكّ لا يؤثّر في الجزم ، فمن جزم بأنّه الملك حجّة على من لَم يجزم.

قوله : (فلم يقل) قال عياض : بيّن في الطّريق الأخرى بقوله "فنسي ".

قلت : هي رواية ابن عيينة عن شيخه هشام بن حجير ، وفي رواية معمر قال : " ونسي أن يقول إن شاء الله " ومعنى قوله : " فلم يقل " أي : بلسانه لا أنّه أبى أن يفوّض إلى الله بل كان ذلك ثابتاً في قلبه ، لكنّه اكتفى بذلك أوّلاً ونسي أن يجريه على لسانه لَمَّا قيل له لشيء عرض له.

قيل : الحكمة في ذلك أنّه صرف عن الاستثناء السّابق القدر ، وأبعد مَن قال في الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ ، والتّقدير فلم يقل : إن شاء الله ، فقيل له : قل إن شاء الله ، وهذا إن كان سببه أنّ قوله " فنسي " يغني عن قوله " فلم يقل " ، فكذا يقال إنّ قوله " فقال له صاحبه : قل إن شاء الله " فيستلزم أنّه كان لَم يقلها ، فالأولى عدم ادّعاء التّقديم والتّأخير.

ومن هنا يتبيّن أنّ تجويز من ادّعى أنّه تعمّد الحنث مع كونه معصية لكونها صغيرة لا يؤاخذ بها . لَم يصب دعوى ولا دليلاً.

وقال القرطبيّ : قوله " فلم يقل " أي : لَم ينطق بلفظ إن شاء الله بلسانه ، وليس المراد أنّه غفل عن التّفويض إلى الله بقلبه ، والتّحقيق أنّ اعتقاد التّفويض مستمرٌّ له ، لكنّ المراد بقوله " فنسي " أنّه نسي أن يقصد الاستثناء الذي يرفع حكم اليمين.

ففيه تعقّبٌ على من استدلَّ به لاشتراط النّطق في الاستثناء .

قوله : (فطاف بهنّ) في رواية ابن عيينة " فأطاف بهنّ " وقد تقدّم توجيهه.

قوله : (فلم تلد منهنّ إلَّا امرأةٌ واحدةٌ : نصف إنسانٍ) في رواية مغيرة عن أبي الزناد " إلَّا واحداً ساقطاً أحد شقّيه ".

وفي رواية شعيب " فلم يحمل منهنّ إلَّا امرأة واحدة جاءت بشقّ رجل ". وفي رواية أيّوب عن ابن سيرين " ولدت شقّ غلام ".

حكى النّقّاش في " تفسيره " : أنّ الشّقّ المذكور هو الجسد الذي ألقي على كرسيّه.

وقد قال غيرُ واحدٍ من المفسّرين : إنّ المراد بالجسد المذكور شيطان وهو المعتمد ، والنّقّاش صاحب مناكير.

قوله : (لو قال : إن شاء الله لَم يحنث ، وكان ذلك دركاً لحاجته) في رواية مغيرة " لو قالها لجاهدوا في سبيل الله " ، وفي رواية ابن سيرين " لو استثنى لحملت كلّ امرأة منهنّ فولدت فارساً يقاتل في سبيل

الله" ، وعند البخاري من طريق معمر " وكان أرجى لحاجته ".

وفي رواية شعيب " وايم الذي نفس محمّد بيده لو قال : إن شاء الله" ، وزاد في آخره " فرساناً أجمعون " هكذا وقع في هذه الرّواية ، وفي سائر الطّرق كما تقدّم بغير يمينٍ.

واستدل بما وقع في هذا الموضع على جواز إضافة " ايم " إلى غير لفظ الجلالة.

وأجيب : بأنّه نادر ، ومنه قول عروة بن الزّبير في قصّته " ليمنك لئن ابتليتَ فقد عافيتَ " [1] فأضافها إلى الضّمير.

قوله : (دركاً) بفتحتين من الإدراك ، وهو كقوله تعالى : { لا تخاف دركاً } أي : لحاقاً ، والمراد أنّه كان يحصل له ما طلب ، ولا يلزم من إخباره ﷺ بذلك في حقّ سليمان في هذه القصّة أن يقع ذلك لكل من استثنى في أمنيّته ، بل في الاستثناء رجوّ الوقوع وفي ترك الاستثناء خشية عدم الوقوع.

وبهذا يجاب عن قول موسى للخضر {ستجدني إن شاء الله صابراً} مع قول الخضر له آخراً { ذلك تأويل ما لَم تسطع عليه صبراً }

وفي الحديث فضل فعل الخير وتعاطي أسبابه ، وأن كثيراً من المباح والملاذّ يصير مستحبّاً بالنّيّة والقصد . وفيه استحباب الاستثناء لِمَن قال : سأفعل كذا.

---

(١) تقدَّم تخريجه ، وتقدم الكلام على لفظة (ايم) مبسوطاً في معناها ولغاتها في كتاب الحدود برقم (٣٥٨).

وفيه أنّ إتباع المشيئة اليمين يرفع حكمها ، **وهو متّفق عليه** بشرط الاتّصال.

وتقدّم بيان ذلك مع بسط فيه.[١]

وقد قيل هو خاصّ بسليمان عليه السّلام ، وأنّه لو قال في هذه الواقعة : إن شاء الله حصل مقصوده ، وليس المراد أنّ كلّ مَن قالها وقع ما أراد.

ويؤيّد ذلك أنّ موسى عليه السّلام قالها عندما وعد الخضر أنّه يصبر عمّا يراه منه ولا يسأله عنه ، ومع ذلك فلم يصبر كما أشار إلى ذلك في الحديث الصّحيح " رحم الله موسى ، لوددنا لو صبر حتّى يقصّ الله علينا من أمرهما ".

وقد قالها الذّبيح فوقع ما ذكر في قوله عليه السّلام { ستجدني إن شاء الله من الصّابرين } فصبر حتّى فداه الله بالذّبح.

وقد سُئل بعضُهم عن الفرق بين الكليم والذّبيح في ذلك ، فأشار إلى أنّ الذّبيح بالغ في التّواضع في قوله { من الصّابرين } حيث جعل نفسه واحداً من جماعة فرزقه الله الصّبر.

قلت : وقد وقع لموسى عليه السّلام أيضاً نظير ذلك مع شعيب حيث قال له { ستجدني إن شاء الله من الصّالحين } فرزقه الله ذلك.

قال ابن التّين : ليس الاستثناء في قصّة سليمان الذي يرفع حكم اليمين ويحلّ عقده ، وإنّما هو بمعنى الإقرار لله بالمشيئة والتّسليم

---

(١) انظر حديث أبي موسى المتقدَّم برقم (٣٦٢).

لحكمه فهو نحو قوله { ولا تقولنّ لشيءٍ إنّي فاعلٌ ذلك غداً إلَّا أن يشاء الله } .

وقال أبو موسى في كتابه المذكور [(١)] نحو ذلك.

ثمّ قال بعد ذلك : وإنّما أخرج مسلم من رواية عبد الرّزّاق عن معمر عن عبد الله بن طاوسٍ عن أبيه عن أبي هريرة ، أنّ رسول الله ﷺ قال : من حلف فقال : إن شاء الله لَم يحنث .

كذا قال : وليس هو عند مسلم بهذا اللفظ ، وإنّما أخرج قصّة سليمان وفي آخره " لو قال : إن شاء الله لَم يحنث " نعم . أخرجه التّرمذيّ والنّسائيّ من هذا الوجه بلفظ " مَن قال .. إلخ ".

قال التّرمذيّ : سألت محمّداً عنه فقال : هذا خطأٌ ، أخطأ فيه عبد الرّازق فاختصره من حديث معمر بهذا الإسناد في قصّة سليمان بن داود.

قلت : وقد أخرجه البخاريّ عن محمود بن غيلان عن عبد الرّزّاق بتمامه . وأشرت إلى ما فيه من فائدة ، وكذا أخرجه مسلم.

وقد اعترض ابن العربيّ : بأنّ ما جاء به عبد الرّزّاق في هذه الرّواية لا يناقض غيرها ؛ لأنّ ألفاظ الحديث تختلف باختلاف أقوال النّبيّ ﷺ في التّعبير عنها لتبيّن الأحكام بألفاظٍ ، أي : فيخاطب كلّ قوم بما يكون أوصل لأفهامهم ، وإمّا بنقل الحديث على المعنى على أحد القولين.

(١) أي : كتاب "الثمين في استثناء اليمين " وقد تقدّم في حديث أبي موسى رضي الله عنه.

وأجاب شيخنا في شرح التّرمذيّ : بأنّ الذي جاء به عبد الرّزّاق في هذه الرّواية ليس وافياً بالمعنى الذي تضمّنته الرّواية التي اختصره منها ، فإنّه لا يلزم من قوله ﷺ : لو قال سليمان : إن شاء الله لَم يحنث. أن يكون الحكم كذلك في حقّ كلّ أحد غير سليمان ، وشرط الرّواية بالمعنى عدم التّخالف ، وهنا تخالف بالخصوص والعموم.

قلت : وإذا كان مخرج الحديث واحداً فالأصل عدم التّعدّد.

لكن قد جاء لرواية عبد الرّزّاق المختصرة شاهد من حديث ابن عمر. أخرجه أصحاب السّنن الأربعة وحسّنه التّرمذيّ وصحَّحه الحاكم من طريق عبد الوارث عن أيّوب - وهو السّختيانيّ - عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً : من حلف على يمين فقال : إن شاء الله. فلا حنث عليه.

قال التّرمذيّ : رواه غير واحد عن نافع موقوفاً ، وكذا رواه سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه ، ولا نعلم أحداً رفعه غير أيّوب . وقال إسماعيل بن إبراهيم : كان أيّوب أحياناً يرفعه وأحياناً لا يرفعه.

وذكر في " العلل " ، أنّه سأل محمّداً عنه ، فقال : أصحاب نافع رووه موقوفاً إلَّا أيّوب ، ويقولون : إنّ أيّوب في آخر الأمر وقفه.

وأسند البيهقيّ عن حمّاد بن زيد قال : كان أيّوب يرفعه ثمّ تركه.

وذكر البيهقيّ : أنّه جاء من رواية أيّوب بن موسى وكثير بن فرقد وموسى بن عقبة وعبد الله بن العمريّ المكبّر وأبي عمرو بن العلاء وحسّان بن عطيّة كلّهم عن نافع مرفوعاً. انتهى.

ورواية أيّوب بن موسى . أخرجها ابن حبّان في "صحيحه" ، ورواية كثير . أخرجها النّسائيّ والحاكم في "مستدركه" ، ورواية موسى بن عقبة . أخرجها ابن عديّ في ترجمة "داود بن عطاء" أحد الضّعفاء عنه ، وكذا أخرج رواية أبي عمرو بن العلاء ، وأخرج البيهقيّ رواية حسّان بن عطيّة ورواية العمريّ.

وأخرجه ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور والبيهقيّ من طريق مالك وغيره عن نافع موقوفاً ، وكذا أخرج سعيد والبيهقيّ من طريقه رواية سالم . والله أعلم.

وتعقّبَ بعضُ الشّرّاح كلامَ التّرمذيّ في قوله " لَم يرفعه غير أيّوب" وكذا رواه سالم عن أبيه موقوفاً.

قال شيخنا : قد رواه هو من طريق موسى بن عقبة مرفوعاً ، ولفظه "من حلف على يمين فاستثنى على أثره ، ثمّ لَم يفعل ما قال : لَم يحنث" انتهى.

ولَم أر هذا في التّرمذيّ ، ولا ذكره المزّيّ في ترجمة موسى بن عقبة عن نافع في " الأطراف " ، وقد جزم جماعة ، أنّ سليمان عليه السّلام كان قد حلف كما بيّنته.

والحقّ أنّ مراد البخاريّ من إيراد قصّة سليمان في " باب الاستثناء في الأيمان " أن يبيّن أنّ الاستثناء في اليمين يقع بصيغة " إن شاء الله " فذكر حديث أبي موسى المصرّح بذكرها مع اليمين [1] ثمّ ذكر قصّة

(١) أي : قوله في حديث أبي موسى الماضي " إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين.."

سليمان لمجيء قوله ﷺ فيها تارة بلفظ " لو قال : إن شاء الله " وتارة بلفظ " لو استثنى " فأطلق على لفظ " إن شاء الله " أنّه استثناء. فلا يعترض عليه بأنّه ليس في قصّة سليمان يمين.

وقال ابن المنير في الحاشية : وكأنّ البخاريّ يقول : إذا استثني من الأخبار فكيف لا يستثنى من الأخبار المؤكّد بالقسم . وهو أحوج في التّفويض إلى المشيئة.

وقد استدل بهذا الحديث مَن قال : الاستثناء إذا عقب اليمين ولو تخلل بينهما شيء يسير لا يضرّ ، فإنّ الحديث دلَّ على أنّ سليمان لو قال : إن شاء الله عقب قول الملك له " قل إن شاء الله " لأفاد منع التّخلّل بين كلاميه بمقدار كلام الملك.

وأجاب القرطبيّ : باحتمال أن يكون الملك قال ذلك في أثناء كلام سليمان ، وهو احتمال ممكن يسقط به الاستدلال المذكور.

وفيه أنّ الاستثناء لا يكون إلَّا باللفظ ، ولا يكفي فيه النّيّة . **وهو اتّفاق إلَّا ما حكي عن بعض المالكيّة.**

وفيه ما خصّ به الأنبياء من القوّة على الجماع الدّالّ ذلك على صحّة البنية وقوّة الفحوليّة وكمال الرّجوليّة مع ما هم فيه من الاشتغال بالعبادة والعلوم.

وقد وقع للنّبيّ ﷺ من ذلك أبلغ المعجزة ، لأنّه مع اشتغاله بعبادة ربّه وعلومه ومعالجة الخلق كان متقللاً من المآكل والمشارب المقتضية لضعف البدن على كثرة الجماع ، ومع ذلك فكان يطوف على نسائه في

ليلة بغسل واحد. وهنّ إحدى عشرة امرأة [1].

ويقال : إنّ كلّ من كان أتقى لله فشهوته أشدّ ، لأنّ الذي لا يتّقي يتفرّج بالنّظر ونحوه.

وفيه جواز الإخبار عن الشّيء ووقوعه في المستقبل بناء على غلبة الظّنّ ، فإنّ سليمان عليه السّلام جزم بما قال ، ولَم يكن ذلك عن وحي وإلا لوقع ، كذا قيل.

وقال القرطبيّ : لا يظنّ بسليمان عليه السّلام أنّه قطع بذلك على ربّه إلّا من جهل حال الأنبياء وأدبهم مع الله تعالى.

وقال ابن الجوزيّ : فإن قيل : من أين لسليمان أن يخلق من مائه هذا العدد في ليلة ؟ لا جائز أن يكون بوحي لأنّه ما وقع ، ولا جائز أن يكون الأمر في ذلك إليه لأنّ الإرادة لله.

والجواب : أنّه من جنس التّمنّي على الله ، والسّؤال له أن يفعل ، والقسم عليه كقول أنس بن النّضر " والله لا يكسر سنّها " [2].

---

(١) أخرجه البخاري في "الصحيح" (٢٦٨) من طريق قتادة ، قال : حدثنا أنس بن مالك قال : كان النبي ﷺ يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار ، وهن إحدى عشرة ، قال : قلت لأنس : أَوَكان يطيقه ؟ قال : كنا نتحدَّث أنه أُعطي قوة ثلاثين ، وفي رواية لهما " تسع نسوة ".

وقد ذكر الشارح رحمه الله في "الفتح" (١ / ٤٩٠) وجه الجمع بينهما.

(٢) أخرجه البخاري في "الصحيح" (٤٦١١) عن أنس ﷺ قال : كَسرت الرُّبيّع ثنيةَ جاريةٍ من الأنصار ، فطلب القومُ القصاصَ ، فأتوا النبي ﷺ ، فأمر النبي ﷺ بالقصاص ، فقال أنس بن النضر عمُّ أنس بن مالك : لا والله ، لا تكسر سنها يا رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ : يا أنس كتاب الله القصاص . فرضي القوم ، وقبلوا الأرش ، فقال رسول الله ﷺ : إنَّ من عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبرَّه.

ويحتمل : أن يكون لَمَّا أجاب الله دعوته أن يهب له ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده كان هذا عنده من جملة ذلك فجزم به.

وأقرب الاحتمالات ما ذكرته أوّلاً. وبالله التّوفيق.

قلت : ويحتمل أن يكون أوحي إليه بذلك مقيّداً بشرط الاستثناء فنسي الاستثناء فلم يقع ذلك لفقدان الشّرط ، ومن ثَمّ ساغ له أوّلاً أن يحلف.

وأبعد من استدل به على جواز الحلف على غلبة الظّنّ.

وفيه جواز السّهو على الأنبياء، وأنّ ذلك لا يقدح في علوّ منصبهم.

وفيه جواز الإخبار عن الشّيء أنّه سيقع ، ومستند المخبر الظّنّ مع وجود القرينة القويّة لذلك.

وفيه جواز إضمار المقسم به في اليمين لقوله : " لأطّوّفن " مع قوله ﷺ : " لَم يحنث " فدلَّ على أنّ اسم الله فيه مقدّر ،

فإن قال أحدٌ بجواز ذلك . فالحديث حجّة له بناء على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا ورد تقريره على لسان الشّارع.

وإن وقع الاتّفاق على عدم الجواز فيحتاج إلى تأويله كأن يقال : لعل التّلفّظ باسم الله وقع في الأصل وإن لَم يقع في الحكاية ، وذلك ليس بممتنع ، فإنّ مَن قال : والله لأطوفنّ . يصدق أنّه قال : لأطّوّفن . فإنّ اللافظ بالمركّب لافظ بالمفرد.

وفيه حجّة لِمَن قال : لا يشترط التّصريح بمقسم به معيّن ، فمَن قال أحلف أو أشهد ونحو ذلك فهو يمين وهو قول الحنفيّة ، وقيّده

المالكيّة بالنِّيّة.

وقال بعض الشّافعيّة : ليست بيمين مطلقاً.

وفيه جواز استعمال لو ولولا.

وفيه استعمال الكناية في اللفظ الذي يستقبح ذكره لقوله " لأطّوّفن" بدل قوله : لأجامعن.

الحديث الخامس

٣٦٥- عن عبد الله بن مسعودٍ ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : من حلف على يمينِ صبْرٍ يقتطع بها مال امرئٍ مسلمٍ ، هو فيها فاجرٌ ، لقي اللهَ وهو عليه غضبان. ونزلت { إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً } إلي آخر الآية.(١)

قوله : (من حلف على يمين صبر) بفتح الصّاد وسكون الموحّدة ، ويمين الصّبر هي التي تلزم ويجبر عليها حالفها ، يقال : أصبره اليمين أحلفه بها في مقاطع الحقّ.

وفي رواية أبي معاوية عن الأعمش عند البخاري " هو عليها فاجر ليقتطع " ، وكأنّ فيها حذفاً تقديره هو في الإقدام عليها ، والمراد بالفجور لازمه وهو الكذب ، وقد وقع في رواية شعبة عند البخاري " على يمينٍ كاذبةٍ "

قوله : (يقتطع بها مال امرئٍ مسلمٍ) في رواية حجّاج بن منهال عن

(١) أخرجه البخاري (٢٢٢٩ ، ٢٢٨٥ ، ٢٣٨٠ ، ٢٥٢٣ ، ٢٥٢٥ ، ٢٥٢٨ ، ٢٥٣١ ، ٤٢٧٥ ، ٦٢٨٣ ، ٦٢٩٩ ، ٦٧٦١) ومسلم (١٣٨) من طرق عن الأعمش ومنصور عن أبي وائل عن ابن مسعود ﷺ. وفيه : فدخل الأشعث بن قيس فقال : ما يحدثكم أبو عبد الرحمن ؟ قلنا : كذا وكذا . فذكر الحديث الآتي بعده.
وأخرجه البخاري (٧٠٠٧) ومسلم (١٣٨) من طريق جامع بن أبي راشد وعبد الملك بن أعين كلاهما عن شقيق به. دون ذكر الأشعث.
تنبيه : الطريق الأول ، مِن الرواة من اقتصر على الأعمش ، ومنهم على منصور ، ومنهم من رواه عنهما جميعاً كشعبة وسفيان عند البخاري.

أبي عوانة عن الأعمش عند البخاري " ليقتطع بها " بزيادة لام تعليل ، ويقتطع يفتعل من القطع. كأنّه قطعه عن صاحبه . أو أخذ قطعة من ماله بالحلف المذكور.

قوله : (لقي الله وهو عليه غضبان) في حديث وائل بن حجرٍ عند مسلم " وهو عنه معرضٌ " وفي رواية كردوسٍ عن الأشعث عند أبي داود " إلَّا لقي الله وهو أجذم " .

وفي حديث أبي أُمامة بن ثعلبة عند مسلم والنّسائيّ نحوه في هذا الحديث " فقد أوجب الله له النّار . وحرّم عليه الجنّة " ، وفي حديث عمران عند أبي داود " فليتبوّأ مقعده من النّار ".

قوله : (فنزلت : إنّ الذين يشترون بعهد الله) وفي رواية " فأنزل الله تصديق ذلك . الآية ". كذا في رواية الأعمش ومنصور عن شقيق عند البخاري.

ووقع في رواية جامع بن أبي راشد وعبد الملك بن أعين عند مسلم والتّرمذيّ وغيرهما جميعاً عن أبي وائل عن عبد الله سمعت رسول الله ﷺ يقول : من حلف على مالِ امرئٍ مسلمٍ بغير حقّه. الحديث. ثمّ قرأ علينا رسول الله ﷺ مصداقه من كتاب الله { إنّ الذين يشترون بعهد الله } فذكر هذه الآية.[1]

ولولا التّصريح بأنّها نزلت في ذلك لكان ظاهر هذه الرّواية أنّها نزلت قبل ذلك. فروى البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه ، أنّ

(١) وهو في البخاري أيضاً (٧٠٠٧) بهذا اللفظ . ومن هذا الطريق كما تقدّم في التخريج.

رجلاً أقام سلعةً في السّوق ، فحلف فيها ، لقد أُعطى بها ما لَم يعطه ، ليوقع فيها رجلاً من المسلمين " فنزلت : { إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً .. } إلى آخر الآية.

ويجوز أنّها نزلت في الأمرين معاً ، ولفظ الآية أعمّ من ذلك ، ولهذا وقع في صدر حديث ابن مسعودٍ ما يقتضي ذلك.

وقال الكرمانيّ : لعل الآية لَم تبلغ ابنَ أبي أوفى إلَّا عند إقامته السّلعة ، فظنّ أنّها نزلت في ذلك ، أو أنّ القصّتين وقعتا في وقت واحد فنزلت الآية ، واللفظ عامٌّ متناولٌ لهما ولغيرهما.

وذكر الطّبريّ من طريق عكرمة ، أنّ الآية نزلت في حييّ بن أخطب وكعب بن الأشرف وغيرهما من اليهود الذين كتموا ما أنزل الله في التّوراة من شأن النّبيّ ﷺ ، وقالوا وحلفوا أنّه من عند الله.

وقصّ الكلبيّ في " تفسيره " في ذلك قصّةً طويلةً ، وهي محتملةٌ أيضاً.

لكن المعتمد في ذلك ما ثبت في الصّحيح.

قوله : (بعهد الله) أي قول القائل : عليّ عهد الله لأفعلنّ كذا.

قال الرّاغب : العهد حفظ الشّيء ومراعاته ، ومن ثَمّ قيل للوثيقة عهدة. ويطلق عهد الله على ما فطر عليه عباده من الإيمان به عند أخذ الميثاق.

ويراد به أيضاً ما أمر به في الكتاب والسّنّة مؤكّداً ، وما التزمه المرء من قبل نفسه كالنّذر.

قلت : وللعهد معانٍ أخرى غير هذه . كالأمان والوفاء والوصيّة واليمين ورعاية الحرمة والمعرفة واللقاء عن قرب والزّمان والذّمّة ، وبعضها قد يتداخل.

قال ابن المنذر : من حلف بالعهد فحنث لزمه الكفّارة . سواء نوى أم لا . **عند مالك والأوزاعيّ والكوفيّين ، وبه قال الحسن والشّعبيّ وطاوسٌ وغيرهم.**

قلت : **وبه قال أحمد.**

وقال عطاء والشّافعيّ وإسحاق وأبو عبيد : لا تكون يميناً إلَّا إذا نوى.

وقال الشّافعيّ فيمَن قال : أمانة الله مثله.

وأغرب إمام الحرمين فادّعى **اتّفاق العلماء** على ذلك ، ولعله أراد من الشّافعيّة ومع ذلك فالخلاف ثابت عندهم . كما حكاه الماورديّ وغيره عن أبي إسحاق المروزيّ.

واحتجّ للمذهب : بأنّ عهد الله يُستعمل في وصيّته لعباده باتّباع أوامره وغير ذلك كما ذكر ، فلا يحمل على اليمين إلَّا بالقصد.

وقال الشّافعيّ : إذا قال عليّ عهد الله. احتمل أن يريد معهوده ، وهو وصيّته فيصير كقوله عليّ فرض الله ، أي : مفروضة فلا يكون يميناً ؛ لأنّ اليمين لا تنعقد بمحدث، فإن نوى بقوله عهد الله اليمين انعقدت.

وقال ابن المنذر : قد قال الله تعالى { أَلَمْ أعهد إليكم يا بني آدم أن لا

تعبدوا الشّيطان ﴾ فمَن قال : عليّ عهد الله صدق ؛ لأنّ الله أخبر أنّه أخذ علينا العهد فلا يكون ذلك يميناً إلَّا إن نواه ، واحتجّ الأوّلون : بأنّ العرف قد صار جارياً به فحمل على اليمين.

وقال ابن التّين : هذا لفظٌ يستعمل على **خمسة أوجه** :

الأوّل : علي عهد الله ، **والثّاني** : وعهد الله ، **الثّالث** : عهد الله ، **الرّابع** : أعاهد الله ، **الخامس** : عليّ العهد .

وقد طرد بعضهم ذلك في الجميع ، **وفصّل بعضهم** ، فقال : لا شيء في ذلك إلَّا إن قال عليّ عهد الله ونحوها ، وإلَّا فليست بيمينٍ نوى أو لَم ينو.

قوله : (وأيمانهم ثمناً قليلاً) يستفاد من الآية أنّ العهد غير اليمين لعطف اليمين عليه ، ففيه حجّة على من احتجّ بها بأنّ العهد يمين.

واحتجّ **بعض المالكيّة** : بأنّ العرف جرى على أنّ العهد والميثاق والكفالة والأمانة أيمانٌ ؛ لأنّها من صفات الذّات ، ولا يخفى ما فيه.

قال ابن بطّال [١] : وجه الدّلالة أنّ الله خصّ العهد بالتّقدمة على سائر الأيمان فدلَّ على تأكّد الحلف به ؛ لأنّ عهد الله ما أخذه على عباده ، وما أعطاه عباده كما قال تعالى ﴿ ومنهم من عاهد الله ﴾ الآية لأنّه قدّم على ترك الوفاء به. انتهى

(١) هو علي بن خلف ، سبق ترجمته (١/ ٣٤)

الحديث السادس

٣٦٦- عن الأشعث بن قيسٍ ﷺ قال : كان بيني وبين رجلٍ خصومةٌ في بئرٍ ، فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : شاهداك أو يمينه ، قلت : إذاً يحلف ، ولا يبالي ، فقال رسول الله ﷺ : من حلف على يمينٍ صبرٍ يقتطع بها مال امرئٍ مسلمٍ ، هو فيها فاجرٌ ، لقي الله وهو عليه غضبان.(١)

قوله : (عن الأشعث بن قيس) بن معديكرب بن معاوية بن جبلة بن عدي بن ربيعة بن معاوية الكندي.(٢)

---

(١) هذ الحديث هو نفسه حديث ابن مسعود الماضي. وتقدّم تخريجه فانظره

(٢) يكنى أبا محمد ، قال ابن سعد : وفد على النبي ﷺ سنة عشر في سبعين راكباً من كندة ، وكان من ملوك كندة ، وهو صاحب مرباع حضر موت . قاله ابن الكلبي.

وكان اسمه معد يكرب ، وإنما لُقِّب بالأشعث قال محمد بن يزيد : عن رجاله كان اسمه معد يكرب. وكان أبدا أشعث الرأس فسُمي الأشعث.

وقال إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم : شهدت جنازةً فيها الأشعث وجرير فقدَّم الأشعث جريراً ، وقال : إنه لم يرتدّ ، وقد كنتُ ارتددتُ . ورواه ابن السكن وغيره.

وكان الأشعث قد ارتدَّ فيمن ارتدَّ من الكنديين ، وأُسر فأُحضر إلى أبي بكر فأسلم فاطلقه ، وزوجه أخته أم فروة . في قصة طويلة.

ثم شهد الأشعث اليرموك بالشام والقادسية وغيرها بالعراق ، وسكن الكوفة ، وشهد مع علي صفين. وله معه أخبار ، قال خليفة وأبو نعيم وغير واحد : مات بعد قتل عليٍّ بأربعين ليلة ، وصلَّى عليه الحسن بن علي ، وقيل مات سنة ٤٢ .

وفي الطبراني من طريق أبي إسرائيل الملائي عن أبي إسحاق. ما يدلُّ على أنه تأخر عن ذلك ، فإن أبا إسحاق كان صغيراً على عهد عليٍّ ، وقد ذكر في هذه القصة ، أنه كان له على رجلٍ من كندة دين ، وأنه دخل مسجدهم فصلَّى الفجر فوضع بين يديه كيس

قوله : (كان بيني وبين رجلٍ خصومةٌ في بئرٍ) في رواية أبي عوانة عن الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود عند البخاري " كان لي بئر في أرض ابن عمٍّ لي " ، وفي رواية أبي معاوية عن الأعمش عند البخاري " أرضٌ ".

وزعم الإسماعيليّ ، أنّ أبا حمزة [1] تفرّد بذكر البئر عن الأعمش ، قال : ولا أعلم فيمن رواه عن الأعمش إلَّا قال : " في أرض " .

قال : والأكثرون أولى بالحفظ من أبي حمزة . انتهى.

وليس كما قال . فقد وافقه أبو عوانة كما ترى ، وكذا للبخاري من رواية الثّوريّ عن الأعمش ومنصور جميعاً ، ومثله في رواية شعبة ، لكن بيّن أنّ ذلك في حديث الأعمش وحده.

ووقع في رواية جرير عن منصور " في شيء " ولبعضهم " في بئر ".

ووقع عند أحمد من طريق عاصم عن شقيق أيضاً " في بئر ".

والأكثر . أنّ الخصومة كانت في بئر يدّعيها الأشعث في أرض لخصمه ، وفي رواية أبي معاوية " كان بيني وبين رجلٍ من اليهود أرض فجحدني ".

وحلَّة ونعل فسأل عن ذلك فقالوا : قدم الأشعث الليلة من مكة. وفيه أيضاً من وجه آخر استأذن الأشعث على معاوية بالكوفة وعنده الحسن بن علي وابن عباس فذكر قصته ، لكن هذا لا يدفع ما تقدم.

وقال أبو حسان الزيادي : مات وله ٦٣ سنة. من الإصابة بتجوز.

(١) أبو حمزة هو محمد بن ميمون السكري. وروايته هذه أخرجها البخاري (٢٢٢٩) عن الأعمش ، وفيها زيادات سيشير إليها الشارح رحمه الله.

ويُجمع : بأنّ المراد أرض البئر لا جميع الأرض التي هي أرض البئر ، والبئر من جملتها.

ولا منافاة بين قوله : ابن عمّ لي ، وبين قوله : من اليهود ؛ لأنّ جماعة من اليمن كانوا تهوّدوا لَمَّا غلب يوسف ذو نواسٍ على اليمن. فطردَ عنها الحبشةَ ، فجاء الإسلام وهم على ذلك ، وقد ذكر ذلك ابن إسحاق في أوائل "السّيرة النّبويّة" مبسوطاً.

واسم ابن عمّه المذكور معدان بن معد يكرب الكندي ، ولقبه الجفشيش بوزن فعليلٍ مفتوح الأوّل.

واختلف في ضبط هذا الأوّل على ثلاثة أقوالٍ :

أشهرها : بالجيم والشّين معجمةً في الموضعين. **وقيل** : اسمه جرير. **وقيل** : معدّان . حكاه ابن طاهر ، والمعروف أنّه اسم . وكنيته أبو الخير .

وأخرج الطّبرانيّ من طريق الشّعبيّ عن الأشعث قال : خاصم رجلٌ من الحضرميّين رجلاً منّا يقال له الجفشيش إلى النّبيّ ﷺ في أرضٍ له ، فقال النّبيّ ﷺ للحضرميّ : جئ بشهودك على حقّك ، وإلاَّ حلف لك. الحديث.

قلت : وهذا يخالف السّياق الذي في الصّحيح ، فإن كان ثابتاً حُمل على تعدّد القصّة ، وقد أخرج أحمد والنّسائيّ من حديث عديّ بن عميرة الكنديّ ، قال : خاصم رجلٌ من كندة - يقال له امرؤ القيس بن عابس الكنديّ - رجلاً من حضرموت في أرض . فذكر نحو قصّة

الأشعث. وفيه : إن مكّنته من اليمين ذهبت أرضي ، وقال : من حلف . فذكر الحديث. وتلا الآية.

ومعد يكرب جدّ الجفشيش . وهو جدّ الأشعث بن قيس بن معد يكرب بن معاوية بن جبلة بن عديّ بن ربيعة بن معاوية ، فهو ابن عمّه حقيقة.

ووقع في رواية لأبي داود من طريق كردوس عن الأشعث ، أنّ رجلاً من كندة ورجلاً من حضرموت اختصما إلى النّبيّ ﷺ في أرض من اليمن. فذكر قصّةً تشبه قصّة الباب إلَّا أنَّ بينهما اختلافاً في السّياق.

وأظنّها قصّة أخرى ، فإنّ مسلماً أخرج من طريق علقمة بن وائل عن أبيه قال : جاء رجلٌ من حضرموت ورجلٌ من كندة إلى رسول الله ﷺ. فقال الحضرميّ : إنّ هذا غلبني على أرض كانت لأبي .

وإنّما جوّزتُ التّعدّد ؛ لأنّ الحضرميّ يغاير الكنديّ ؛ لأنّ المدّعي في حديث الباب هو الأشعث وهو الكنديّ جزماً ، والمُدّعي في حديث وائل هو الحضرميّ فافترقا.

ويجوز أن يكون الحضرميّ : نسب إلى البلد لا إلى القبيلة ، فإنّ أصل نسبة القبيلة كانت إلى البلد ثمّ اشتهرت النّسبة إلى القبيلة ، فلعل الكنديّ في هذه القصّة كان يسكن حضرموت فنسب إليها ، والكنديّ لَم يسكنها فاستمرّ على نسبته.

وقد ذكروا الجفشيش في الصّحابة ، واستشكله بعض مشايخنا

لقوله في الطّريق المذكورة قريباً " إنّه يهوديّ " ثمّ قال : يحتمل أنّه أسلم.

قلت : وتمامه أن يقال : إنّما وصفه الأشعث بذلك باعتبار ما كان عليه أوّلاً.

ويؤيّد إسلامه أنّه وقع في رواية كردوس عن الأشعث في آخر القصّة ، أنّه لّما سمع الوعيد المذكور قال : هي أرضه ، فترك اليمين تورّعاً ، ففيه إشعار بإسلامه.

ويؤيّده أنّه لو كان يهوديّاً ما بالَى بذلك ، لأنّهم يستحلّون أموال المسلمين ، وإلى ذلك وقعت الإشارة بقوله تعالى حكاية عنهم { ليس علينا في الأمّيّين سبيلٌ } أي : حرجٌ.

ويؤيّد كونه مسلماً أيضاً رواية الشّعبيّ الآتية قريباً.

قوله : (فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ) في رواية أبي عوانة " فأتيت رسول الله ﷺ " وفي رواية الثّوريّ " خاصمته " ، وفي رواية أبي معاوية " فجحدني ، فقدّمته إلى رسول الله ﷺ "

قوله : (فقال رسول الله ﷺ : شاهداك أو يمينه) في رواية أبي عوانة " فقال : بيّنتك أو يمينه " ، وفي رواية أبي معاوية " فقال : ألك بيّنةٌ ؟ فقلت : لا . فقال لليهوديّ : احلف " ، وفي رواية أبي حمزة " فقال لي : شهودك . قلت : ما لي شهود . قال : فيمينه " ، وفي رواية وكيع عند مسلم " ألك عليه بيّنةٌ ".

وارتفع " شاهداك " على أنّه خبر مبتدأ محذوف . تقديره المثبت لك

أو الحجّة أو ما يثبت لك ، والمعنى ما يثبت لك شهادة شاهديك أو لك إقامة شاهديك. فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فأعرب إعرابه فارتفع ، وحذف الخبر للعلم به.

والأصل في هذا التّقدير قول سيبويه : المثبت لك ما تدّعيه شاهداك ، وتأويله المثبت لك هو شهادة شاهديك .. إلخ.

وفي رواية أبي حمزة بلفظ " شهودك أو يمينه " بالنّصب فيهما . أي : أحضر شهودك أو اطلب يمينه.

وفيه أنّه أطلق اليمين في جانب المدّعى عليه . ولَم يقيّده بشيءٍ دون شيء.

وأشار البخاري [(١)] إلى الرّدّ على **الكوفيّين** في تخصيصهم اليمين على المدّعى عليه في الأموال دون الحدود.

وذهب الشّافعيّ والجمهور إلى القول بعموم ذلك في الأموال والحدود والنّكاح ونحوه.

واستثنى مالك النّكاح والطّلاق والعتاق والفدية ، فقال : لا يجب في شيء منها اليمين حتّى يقيم المدّعي البيّنة ولو شاهداً واحداً.

وقوله " شاهداك أو يمينه " روى نحو هذه القصّة وائل بن حجرٍ. وزاد فيها " ليس لك إلَّا ذلك " أخرجه مسلم وأصحاب السّنن.

واستدل بهذا الحصر على ردّ القضاء باليمين والشّاهد.

---

(١) لقوله في صحيحه : (باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود ، وقال النبي ﷺ : شاهداك أو يمينه.)

وأجيب : بأنّ المراد بقوله ﷺ " شاهداك " أي : بيّنتك . سواء كانت رجلين ، أو رجلاً وامرأتين ، أو رجلاً ويمين الطّالب ، وإنّما خصّ الشّاهدين بالذّكر لأنّه الأكثر الأغلب ، فالمعنى شاهداك أو ما يقوم مقامهما.

ولو لزم من ذلك ردّ الشّاهد واليمين - لكونه لَم يُذكر - للزم ردّ الشّاهد والمرأتين لكونه لَم يذكر فوضح التّأويل المذكور ، والملجئ إليه ثبوت الخبر باعتبار الشّاهد واليمين ، فدلَّ على أنّ ظاهر لفظ الشّاهدين غير مراد ، بل المراد هو أو ما يقوم مقامه.

وقيل : لا يُقضى باليمين مع الشّاهد الواحد إلَّا عند فقد الشّاهدين أو ما قام مقامهما من الشّاهد والمرأتين ، **وهو وجه للشّافعيّة ، وصحَّحه الحنابلة**.

ويؤيّده ما رواه الدّارقطنيّ من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه مرفوعاً : قضى الله ورسوله في الحقّ بشاهدين . فإن جاء بشاهدين أخذ حقّه . وإن جاء بشاهدٍ واحد حلف مع شاهده.

وأجاب **بعض الحنفيّة** : بأنّ الزّيادة على القرآن نسخ ، وأخبار الآحاد لا تنسخ المتواتر ، ولا تقبل الزّيادة من الأحاديث إلَّا إذا كان الخبر بها مشهوراً.

وأجيب : بأنّ النّسخ رفع الحكم ولا رفع هنا.

وأيضاً . فالنّاسخ والمنسوخ لا بدّ أن يتواردا على محلّ واحد ، وهذا غير متحقّق في الزّيادة على النّصّ ، وغاية ما فيه أنّ تسمية الزّيادة

كالتّخصيص نسخاً اصطلاح فلا يلزم منه نسخ الكتاب بالسّنّة ، لكن تخصيص الكتاب بالسّنّة جائز ، وكذلك الزّيادة عليه كما في قوله تعالى : { وأحل لكم ما وراء ذلكم } .

وأجمعوا على تحريم نكاح العمّة مع بنت أخيها.

وسند الإجماع في ذلك السّنّة الثّابتة [(١)]. وكذلك قطع رجل السّارق في المرّة الثّانية ، وأمثلة ذلك كثيرة.

وقد أخذَ مَن ردّ الحكم بالشّاهد واليمين لكونه زيادة على القرآن بأحاديث كثيرة في أحكام كثيرة ، كلّها زائدة على ما في القرآن كالوضوء بالنّبيذ والوضوء من القهقهة ومن القيء والمضمضة والاستنشاق في الغسل دون الوضوء ، واستبراء المسبيّة ، وترك قطع من سرق ما يُسرع إليه الفساد ، وشهادة المرأة الواحدة في الولادة ، ولا قود إلّا بالسّيف ، ولا جمعة إلّا في مصر جامع ، ولا تقطع الأيدي في الغزو ، ولا يرث الكافر المسلم ، ولا يؤكل الطّافي من السّمك ، ويحرم كلّ ذي نابٍ من السّباع ومخلب من الطّير ، ولا يقتل الوالد بالولد ، ولا يرث القاتل من القتيل. وغير ذلك من الأمثلة التي تتضمّن الزّيادة على عموم الكتاب.

وأجابوا : بأنّها أحاديث شهيرة موجب العمل بها لشهرتها.

فيقال لهم : وحديث القضاء بالشّاهد واليمين جاء من طرق كثيرة مشهورة ، بل ثبت من طرق صحيحة متعدّدة.

---

(١) تقدم في النكاح من حديث أبي هريرة ﷺ رقم (٣٠٩)

فمنها : ما أخرجه مسلم من حديث ابن عبّاس ، أنّ رسول الله ﷺ قضى بيمينٍ وشاهد.

وقال في اليمين : إنّه حديثٌ صحيحٌ لا يرتاب في صحّته.

وقال ابن عبد البرّ : لا مطعن لأحدٍ في صحّته ولا إسناده.

وأمّا قول الطّحاويّ : إنّ قيس بن سعد لا تعرف له رواية عن عمرو بن دينار. لا يقدح في صحّة الحديث ، لأنّهما تابعيّان ثقتان مكّيّان ، وقد سمع قيس من أقدم من عمرو ، وبمثل هذا لا تردّ الأخبار الصّحيحة.

ومنها : حديث أبي هريرة ، أنّ النّبيّ ﷺ قضى باليمين مع الشّاهد. وهو عند أصحاب السّنن ورجاله مدنيّون ثقات ، ولا يضرّه أنّ سهيل بن أبي صالح نسيه بعد أن حدّث به ربيعة ، لأنّه كان بعد ذلك يرويه عن ربيعة عن نفسه عن أبيه ، وقصّته بذلك مشهورة في سنن أبي داود وغيرها.

ومنها : حديث جابر مثل حديث أبي هريرة . أخرجه التّرمذيّ وابن ماجه ، وصحَّحه ابن خزيمة وأبو عوانة.

وفي الباب عن نحو من عشرين من الصّحابة فيها الحسان والضّعاف ، وبدون ذلك تثبت الشّهرة ، ودعوى نسخه مردودة ، لأنّ النّسخ لا يثبت بالاحتمال.

وأمّا احتجاج **مالك** في " الموطّأ ". بأنّ اليمين تتوجّه على المدّعي عند النّكول ، وردّ اليمين بغير حلف فإذا حلف ثبت الحقّ بغير

خلاف فيكون حلف المدّعي ومعه شاهد آخر أولى ، فهو متعقّبٌ .

ولا يردّ على الحنفيّة ، لأنّهم لا يقولون بردّ اليمين.

وقال الشّافعيّ : القضاء بشاهدٍ ويمين لا يخالف ظاهر القرآن ، لأنّه لَم يمنع أن يجوز أقلّ ممّا نصّ عليه ، يعني : والمخالف لذلك لا يقول بالمفهوم فضلاً عن مفهوم العدد. والله أعلم.

وقال ابن العربيّ : أظرف ما وجدت لهم في ردّ الحكم بالشّاهد واليمين **أمران** :

أحدهما : أنّ المراد قضى بيمين المنكر مع شاهد الطّالب ، والمراد أنّ الشّاهد الواحد لا يكفي في ثبوت الحقّ فيجب اليمين على المدّعى عليه ، فهذا المراد بقوله : قضى بالشّاهد واليمين.

وتعقّبه ابن العربيّ : بأنّه جهل باللّغة ، لأنّ المعيّة تقتضي أن تكون من شيئين في جهة واحدة لا في المتضادّين.

ثانيهما : حمله على صورة مخصوصة ، وهي أنّ رجلاً اشترى من آخر عبداً مثلاً فادّعى المشتري أنّ به عيباً ، وأقام شاهداً واحداً ، فقال البائع : بعته بالبراءة ، فيحلف المشتري أنّه ما اشترى بالبراءة ويردّ العبد.

وتعقّبه : بنحو ما تقدّم ، ولأنّها صورة نادرة ولا يحمل الخبر عليها.

قلت : وفي كثير من الأحاديث الواردة في ذلك ما يبطل هذا التّأويل. والله أعلم

قوله : (قلت : إذاً يحلف ، ولا يبالي) في رواية أبي عوانة " قلت :

إذاً يحلف عليها يا رسولَ الله " ، لَم يقع في رواية أبي حمزة ما بعد قوله "يحلف " بلفظ " أذن يحلف " بالنّصب لوجود شرائطه من الاستقبال وغيره.

وحكى ابن خروف جواز الرّفع في مثل هذا.

وزاد في رواية أبي معاوية " إذاً يحلف ويذهب بمالي " ، ووقع في حديث وائل من الزّيادة بعد قوله ألك بيّنةٌ ، قال : لا ، قال : فلك يمينه ، قال : إنّه فاجرٌ ليس يبالي ما حلف عليه ، وليس يتورّع من شيءٍ ، قال : ليس لك منه إلَّا ذلك.

ووقع في رواية الشّعبيّ عن الأشعث قال : أرضي أعظم شأناً أن يحلف عليها ، فقال : إنّ يمين المسلم يدرأ بها أعظم من ذلك.

قوله : (فقال رسول الله ﷺ : من حلف) فذكر مثل حديث ابن مسعودٍ سواء. وزاد " وهو فيها فاجرٌ ". وهذه الزّيادة وقعت في حديث ابن مسعودٍ عند أبي حمزة وغيره.

وزاد أبو حمزة " فأنزل الله ذلك تصديقاً له " أي : لحديث النّبيّ ﷺ ، ولَم يقع في رواية منصور حديث " من حلف " من رواية الأشعث بل اقتصر على قوله " فأنزل الله " وساق الآية.

ووقع في رواية كردوس عن الأشعث " فتهيّأ الكنديّ لليمين " وفي حديث وائلٍ : فانطلق ليحلف ، فلمّا أدبر ، قال رسول الله ﷺ. الحديث.

ووقع في رواية الشّعبيّ عن الأشعث ، فقال النّبيّ ﷺ : إنْ هو

حلف كاذباً أدخله الله النّار . فذهب الأشعث فأخبره القصّة ، فقال : أصلِح بيني وبينه ، قال : فأصلح بينهما.

وفي حديث عديّ بن عميرة ، فقال له أمرؤ القيس : ما لمن تركها يا رسولَ الله ؟ قال : الجنّة . قال : أشهد أنّي قد تركتها له كلها.

وهذا يؤيّد ما أشرت إليه من تعدّد القصّة.

وفي الحديث سماع الحاكم الدّعوى فيما لَم يره إذا وُصف وحدّد وعرفه المتداعيان ، لكن لَم يقع في الحديث تصريحٌ بوصفٍ ولا تحديدٍ.

فاستدلَّ به القرطبيّ على أنّ الوصف والتّحديد ليس بلازمٍ لذاته ، بل يكفي في صحّة الدّعوى تمييز المدّعى به تمييزاً ينضبط به.

قلت : ولا يلزم من ترك ذكر التّحديد والوصف في الحديث أن لا يكون ذلك وقع ، ولا يستدلّ بسكوت الرّاوي عنه بأنّه لَم يقع بل يطالب من جعل ذلك شرطاً بدليله . فإذا ثبت حمل على أنّه ذكر في الحديث ، ولَم ينقله الرّاوي.

وفيه أنّ الحاكم يسأل المدّعي هل له بيّنة ؟ وقد ترجم بذلك البخاري في الشّهادات " وأنّ البيّنة على المدّعي في الأموال كلّها ".

واستدل به لمالكٍ في قوله : إنّ من رضي بيمين غريمه ، ثمّ أراد إقامة البيّنة بعد حلفه أنّها لا تسمع ، إلَّا إن أتى بعذرٍ يتوجّه له في ترك إقامتها قبل استحلافه.

قال ابن دقيق العيد : ووجهه أنّ " أو " تقتضي أحد الشّيئين. فلو جاز إقامة البيّنة بعد الاستحلاف لكان له الأمران معاً ، والحديث

يقتضي أنّه ليس له إلَّا أحدهما.

قال : وقد يجاب بأنّ المقصود من هذا الكلام نفي طريقٍ أخرى لإثبات الحقّ فيعود المعنى إلى حصر الحجّة في البيّنة واليمين.

ثمّ أشار إلى أنّ النّظر إلى اعتبار مقاصد الكلام ، وفهمه يضعف هذا الجواب.

قال : وقد يستدلّ **الحنفيّة** به في ترك العمل بالشّاهد واليمين في الأموال.

قلت : والجواب عنه بعد ثبوت دليل العمل بالشّاهد واليمين أنّها زيادة صحيحةٌ يجب المصير إليها لثبوت ذلك بالمنطوق ، وإنّما يستفاد نفيه من حديث الباب بالمفهوم.

واستدل به على توجيه اليمين في الدّعاوي كلّها على من ليست له بيّنةٌ.

وفيه بناء الأحكام على الظّاهر ، وإن كان المحكوم له في نفس الأمر مبطلاً.

وفيه دليلٌ **للجمهور** ، أنّ حكم الحاكم لا يبيح للإنسان ما لَم يكن حلالاً له **خلافاً لأبي حنيفة**. كذا أطلقه النّوويّ.

وتعقّب : بأنّ ابن عبد البرّ نقل **الإجماع** على أنّ الحكم لا يحلّ حراماً في الباطن في الأموال.

قال : واختلفوا في حل عصمة نكاحٍ من عقد عليها بظاهر الحكم وهي في الباطن بخلافه . **فقال الجمهور** : الفروج كالأموال ، **وقال**

أبو حنيفة وأبو يوسف وبعض المالكيّة : إنّ ذلك إنّما هو في الأموال دون الفروج ، وحجّتهم في ذلك اللعان. انتهى.

وقد طرد ذلك **بعض الحنفيّة** في بعض المسائل في الأموال ، والله أعلم.

قال ابن بطّال : هذا الحديث حجّة في أنّ حكم الحاكم في الظّاهر لا يحلّ الحرام ولا يبيح المحظور ، لأنّه ﷺ حذّر أمّته عقوبة من اقتطع من حقّ أخيه شيئاً بيمينٍ فاجرة ، والآية المذكورة من أشدّ وعيد جاء في القرآن ، فيؤخذ من ذلك أنّ من تحيّل على أخيه وتوصّل إلى شيء من حقّه بالباطل فإنّه لا يحلّ له لشدّة الإثم فيه.

وفيه التّشديد على من حلف باطلاً ليأخذ حقّ مسلمٍ ، **وهو عند الجميع** محمولٌ على من مات على غير توبةٍ صحيحةٍ.

وعند أهل السّنّة محمولٌ على من شاء الله أن يعذّبه كما قرّرناه مراراً. وآخرها في الكلام على حديث أبي ذرٍّ (١) .

(١) أخرجه البخاري (١١٨٠) ومواضع أخرى ، ومسلم (٩٤) عن أبي ذر ، أن رسول الله ﷺ قال : أتاني آت من ربي ، فأخبرني ، أو قال : بشرني ، أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة . قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق.
قال ابن حجر في " الفتح " : وقال النووي بعد أن ذكر المتون في ذلك والاختلاف في هذا الحكم : مذهب أهل السنة بأجمعهم أنَّ أهل الذنوب في المشيئة ، وأن من مات موقناً بالشهادتين يدخل الجنة ، فإن كان ديّناً أو سليماً من المعاصي دخل الجنة برحمة الله وحرم على النار ، وإنْ كان من المُخلّطين بتضييع الأوامر ، أو بعضها وارتكاب النواهي أو بعضها ، ومات عن غير توبة فهو في خطر المشيئة ، وهو بصدد أن يمضي عليه الوعيد إلا أنْ يشاء الله أنْ يعفو عنه ، فإنْ شاء أنْ يعذبه فمصيره إلى الجنة بالشفاعة ، انتهى.

وقوْله { ولا ينْظر الله إليْه } قال في الكشّاف : هو كنايةٌ عن عدم الإحسان إليه عند من يجوّز عليه النّظر مجازٌ عند من لا يجوّزه ، والمراد بترك التّزكية ترك الثّناء عليه وبالغضب إيصال الشّرّ إليه.

وقال المازريّ : **ذكر بعض أصحابنا** : أنّ فيه دلالة على أنّ صاحب اليد أولى بالمدّعى فيه . وفيه التّنبيه على صورة الحكم في هذه الأشياء ؛ لأنّه بدأ بالطّالب فقال : ليس لك إلّا يمين الآخر ، ولَم يحكم بها للمدّعى عليه إذا حلف ، بل إنّما جعل اليمين تصرف دعوى المدّعي لا غير ، ولذلك ينبغي للحاكم إذا حلف المدّعى عليه أن لا يحكم له بملك المدّعى فيه ، ولا بحيازته بل يقرّه على حكم يمينه.

واستدل به على أنّه لا يشترط في المتداعيين أن يكون بينهما اختلاط أو يكونا ممّن يتّهم بذلك ويليق به ، لأنّ النّبيّ ﷺ أمر المدّعى عليه هنا بالحلف بعد أن سمع الدّعوى ، ولَم يسأل عن حالهما.

وتعقّب : بأنّه ليس فيه التّصريح بخلاف ما ذهب إليه مَن قال به من **المالكيّة** لاحتمال أن يكون النّبيّ ﷺ علم من حاله ما أغناه عن السّؤال فيه ، وقد قال خصمه عنه : إنّه فاجرٌ لا يبالي ولا يتورّع عن شيء " ولَم ينكر عليه ذلك ، ولو كان بريئاً ممّا قال لبادر للإنكار عليه.

وعلى هذا فتقييد اللفظ الأول . تقديره . وإن زنى وإن سرق دخل الجنة ، لكنه قبل ذلك إن مات مصراً على المعصية في مشيئة الله.

وتقدير الثاني في حديث أبي هريرة عند مسلم : ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله إلَّا حرَّمه الله على النار. إلا أن يشاء الله أو حرَّمه على نار الخلود. والله أعلم. انتهى كلام ابن حجر.

بل في بعض طرق الحديث ما يدلّ على أنّ الغصب المدّعى به وقع في الجاهليّة ، ومثل ذلك تسمع الدّعوى بيمينه فيه عندهم.

وفي الحديث أيضاً ، أنّ يمين الفاجر تسقط عنه الدّعوى ، وأنّ فجوره في دينه لا يوجب الحجر عليه ، ولا إبطال إقراره ولولا ذلك لَم يكن لليمين معنى ، وأنّ المدّعى عليه إن أقرّ أنّ أصل المدّعي لغيره لا يكلف لبيان وجه مصيره إليه ما لَم يعلم إنكاره لذلك يعني تسليم المطلوب له ما قال.

قال : وفيه أنّ من جاء بالبيّنة قضي له بحقّه من غير يمينٍ ، لأنّه محالٌ أن يسأله عن البيّنة دون ما يجب له الحكم به ، ولو كانت اليمين من تمام الحكم له لقال له بيّنتك ويمينك على صدقها.

وتعقّب : بأنّه لا يلزم من كونه لا يحلف مع بيّنته على صدقها فيما شهدت أنّ الحكم له لا يتوقّف بعد البيّنة على حلفه بأنّه ما خرج عن ملكه ولا وهبه مثلاً وأنّه يستحقّ قبضه ، فهذا - وإن كان لَم يذكر في الحديث - فليس في الحديث ما ينفيه ، بل فيه ما يشعر بالاستغناء عن ذكر ذلك ؛ لأنّ في بعض طرقه أنّ الخصم اعترف وسلَّم المدّعى به للمدّعي فأغنى ذلك عن طلبه يمينه ، والغرض أنّ المدّعي ذكر أنّه لا بيّنة له فلم تكن اليمين إلَّا في جانب المدّعى عليه فقط.

وقال القاضي عياض : وفي هذا الحديث من الفوائد أيضاً البداءة بالسّماع من الطّالب ثمّ من المطلوب . هل يقرّ أو ينكر ؟ ثمّ طلب البيّنة من الطّالب إن أنكر المطلوب ، ثمّ توجيه اليمين على المطلوب

إذا لَم يجد الطّالب البيّنة ، وأنّ الطّالب إذا ادّعى أنّ المدّعى به في يد المطلوب فاعترف استغنى عن إقامة البيّنة بأنّ يد المطلوب عليه.

قال : **وذهب بعض العلماء** إلى أنّ كلّ ما يجري بين المتداعيين من تسابٍّ بخيانةٍ وفجورٍ هدرٌ لهذا الحديث.

وفيه نظرٌ ؛ لأنّه إنّما نسبه إلى الغصب في الجاهليّة وإلى الفجور وعدم التّوقّي في الأيمان في حال اليهوديّة فلا يطّرد ذلك في حقّ كلّ أحد.

وفيه موعظة الحاكم المطلوب إذا أراد أن يحلف خوفاً من أن يحلف باطلاً فيرجع إلى الحقّ بالموعظة.

واستدل به القاضي أبو بكر بن الطّيّب في سؤال أحد المتناظرين صاحبه عن مذهبه فيقول له : ألك دليلٌ على ذلك ؟ فإن قال نعم. سأله عنه ، ولا يقول له ابتداءً : ما دليلك على ذلك ؟. ووجه الدّلالة أنّه ﷺ قال للطّالب : ألك بيّنةٌ ؟ ولَم يقل له قرّب بيّنتك.

وفيه إشارةٌ إلى أنّ لليمين مكاناً يختصّ به لقوله في بعض طرقه " فانطلق ليحلف " وقد عهد في عهده ﷺ الحلف عند منبره.

وبذلك احتجّ الخطّابيّ [1] فقال : كانت المحاكمة والنّبيّ ﷺ في المسجد فانطلق المطلوب ليحلف فلم يكن انطلاقه إلَّا إلى المنبر ؛ لأنّه كان في المسجد فلا بدّ أن يكون انطلاقه إلى موضعٍ أخصّ منه.

وفيه أنّ الحالف يحلف قائماً لقوله " فلمّا قام ليحلف ". وفيه نظرٌ ؛

(١) حمد بن محمد البستي. تقدمت ترجمته (١ / ٦١).

لأنّ المراد بقوله قام ما تقدّم من قوله : " انطلق ليحلف ".

واستدل به الشّافعيّ أنّ من أسلم وبيده مالٌ لغيره أنّه يرجع إلى مالكه إذا أثبته.

وعن المالكيّة . اختصاصه بما إذا كان المال لكافرٍ ، وأمّا إذا كان لمسلمٍ وأسلم عليه الذي هو بيده فإنّه يقرّ بيده .

والحديث حجّة عليهم.

وقال ابن المنير في الحاشية : يستفاد منه أنّ الآية المذكورة في هذا الحديث نزلت في نقض العهد ، وأنّ اليمين الغموس لا كفّارة فيها ؛ لأنّ نقض العهد لا كفّارة فيه.

كذا قال ، وغايته أنّها دلالة اقترانٍ.

وقال النّوويّ : يدخل في قوله " من اقتطع حقّ امرئٍ مسلمٍ " من حلف على غير مال كجلد الميتة والسّرجين وغيرهما ممّا ينتفع به ، وكذا سائر الحقوق كنصيب الزّوجة بالقسم ، وأمّا التّقييد بالمسلم فلا يدلّ على عدم تحريم حقّ الذّمّيّ بل هو حرام أيضاً ، لكن لا يلزم أن يكون فيه هذه العقوبة العظيمة. انتهى

وهو تأويلٌ حسنٌ ، لكن ليس في الحديث المذكور دلالةٌ على تحريم حقّ الذّمّيّ بل ثبت بدليلٍ آخر . والحاصل أنّ المسلم والذّمّيّ لا يفترق الحكم في الأمر فيهما في اليمين الغموس والوعيد عليها ، وفي أخذ حقّهما باطلاً ، وإنّما يفترق قدر العقوبة بالنّسبة إليهما.

قال : وفيه غلظ تحريم حقوق المسلمين ، وأنّه لا فرق بين قليل

الحقّ وكثيره في ذلك.

وكأنّ مراده عدم الفرق في غلظ التّحريم لا في مراتب الغلظ.

وقد صرّح ابن عبد السّلام في " القواعد " بالفرق بين القليل والكثير ، وكذا بين ما يترتّب عليه كثير المفسدة وحقيرها.

وقد ورد الوعيد في الحالف الكاذب في حقّ الغير مطلقاً في حديث أبي ذرٍّ " ثلاثةٌ لا يكلمهم الله ، ولا ينظر إليهم . الحديث ، وفيه . والمنفق سلعته بالحلف الكاذب" أخرجه مسلم.

وله شاهدٌ عند أحمد وأبي داود والتّرمذيّ من حديث أبي هريرة بلفظ " ورجل حلف على سلعته بعد العصر كاذباً ".

الحديث السابع

٣٦٧- عن ثابت بن الضّحّاك الأنصاريّ ﷺ ، أنه بايع رسول الله ﷺ تحت الشجرة ، وأنّ رسول الله ﷺ ، قال : من حلف على يمينٍ بملةٍ غير الإسلام ، كاذباً متعمداً ، فهو كما قال ، ومن قتل نفسه بشيءٍ عذّب به يوم القيامة ، وليس على رجلٍ نذرٌ فيما لا يملك.

وفي رواية : ولعن المؤمن كقتله.(١)

وفي رواية : ومن ادعى دعوى كاذبةً ، ليتكثّر بها ، لَم يزده الله إلَّا قلةً.(٢)

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٩٧ ، ٣٩٣٨ ، ٤٥٦٢ ، ٥٧٠٠ ، ٥٧٥٤ ، ٦٢٧٦) ومسلم (١١٠) من طرق عن أبي قلابة عن ثابت ﷺ.

قال في "الإصابة" (١/ ٥٠٧) : ثابت بن الضحاك بن خليفة بن ثعلبة الأنصاريّ الأشهلي. شهد بيعة الرضوان ، كما ثبت في صحيح مسلم من رواية أبي قلابة أنه حدثه بذلك ، وذكر ابن منده ، أن البخاريّ ذكر أنه شهد بدراً ، وتعقّبه أبو نعيم فقال : إنما ذكر البخاريّ أنه شهد الحديبيّة.

قلت : وذكر التّرمذيّ أيضاً أنه شهد بدراً.

وقال ابن شاهين : عن ابن أبي داود وابن السّكن من طريق أبي بكر بن أبي الأسود : كان ثابت بن الضّحاك الأشهلي رديفَ رسول اللهّ ﷺ يوم الخندق ، ودليله إلى حمراء الأسد ، وكان ممن بايع تحت الشّجرة.

وقال البغويّ ، عن أبي موسى هارون بن عبد اللهّ : يكنى أبا زيد ، مات في أيام ابن الزبير. وكذا أرّخه الطّبريّ وابن سعد وأبو أحمد الحاكم ، وزاد بعضهم سنة ٦٤ .

وقال عمرو بن عليّ : مات سنة ٥٤ . ولعله تبع الواقديّ. انتهى .

(٢) هذه الرواية تفرّد بها مسلم (١١٠) من طريق يحيى بن أبي كثير عن أبي قلابة به.

قال النووي في "شرحه لمسلم" (٢/ ١٢١) : قوله (دعوى كاذبة) هذه هي اللغة الفصيحة ، يقال : دعوى باطل وباطلة وكاذب وكاذبة . حكاهما صاحب المحكم ، والتأنيث أفصح.

قوله : (بايع رسول الله ﷺ تحت الشجرة) أي : التي كانت بيعة الرضوان تحتها ، وفي الصحيحين عن جابر بن عبد الله ﵁ قال : قال لنا رسول الله ﷺ يوم الحديبية : أنتم خير أهل الأرض ، وكنا ألفا وأربع مائة ، ولو كنت أبصر اليوم لأريتكم مكان الشجرة ".

وهذا صريحٌ في فضل أصحاب الشّجرة ، فقد كان من المسلمين إذ ذاك جماعةٌ بمكّة وبالمدينة وبغيرهما.

وعند أحمد بإسنادٍ حسنٍ عن أبي سعيدٍ الخدريّ قال : لَمَّا كان بالحديبية ، قال النّبيّ ﷺ : لا توقدوا ناراً بليلٍ ، فلمّا كان بعد ذلك ، قال : أوقدوا واصطنعوا ، فإنّه لا يدرك قومٌ بعدكم صاعكم ولا مدّكم.

وعند مسلمٍ من حديث جابرٍ مرفوعاً : لا يدخل النّارَ من شهد بدراً والحديبية. وروى مسلمٌ أيضاً من حديث أمّ مبشّرٍ ، أنّها سمعت النّبيّ ﷺ يقول : لا يدخل النّار أحدٌ من أصحاب الشّجرة.

وكان السّبب في البيعة تحت الشّجرة. ما ذكر ابن إسحاق قال : حدّثني عبد الله بن أبي بكر بن حزمٍ ، أنّ رسول الله ﷺ بلغه أنّ عثمان قد قتل فقال : لئن كانوا قتلوه لأناجزنّهم ، فدعا النّاس إلى البيعة

قال القاضي عياض : هو عامٌ في كل دعوى يتشبّع بها المرء بما لَم يعط . مِن مال يختال في التجمل به من غيره ، أو نسب ينتمي إليه ، أو علم يتحلى به . وليس هو من حملته ، أو دين يظهره . وليس هو من أهله ، فقد أعلمَ ﷺ أنه غير مبارك له في دعواه ، ولا زاك ما اكتسبه بها ، ومثله الحديث الآخر اليمين الفاجرة منفقة للسلعة ممحقة للكسب. انتهى

فبايعوه على القتال على أن لا يفرّوا . قال : فبلغهم بعد ذلك أنّ الخبر باطلٌ ، ورجع عثمان.

وذكر أبو الأسود في "المغازي" عن عروة السّبب في ذلك مطوّلاً قال : إنّ النّبيّ ﷺ لَمَّا نزل بالحديبية أحبّ أن يبعث إلى قريشٍ رجلاً يخبرهم بأنّه إنّما جاء معتمراً ، فدعا عمر ليبعثه ، فقال : والله لا آمنهم على نفسي ، فدعا عثمان فأرسله ، وأمره أن يبشّر المستضعفين من المؤمنين بالفتح قريباً ، وأنّ الله سيظهر دينه. فتوجّه عثمان فوجد قريشاً نازلين ببلدحٍ ، قد اتّفقوا على أن يمنعوا النّبيّ ﷺ من دخول مكّة ، فأجاره أبان بن سعيد بن العاص قال : وبعثتْ قريشٌ بديلَ بن ورقاء وسهيلَ بن عمرو إلى النّبيّ ﷺ " فذكر القصّة المطوّلة في البخاري (1).

قال : وأَمِن النّاس بعضهم بعضاً ، وهم في انتظار الصّلح ، إذ رمى رجل من الفريقين رجلاً من الفريق الآخر فكانت معاركة ، وتراموا بالنّبل والحجارة. فارتهن كلّ فريقٍ من عندهم ، ودعا النّبيّ ﷺ إلى البيعة ، فجاءه المسلمون وهو نازل تحت الشّجرة التي كان يستظلّ بها ، فبايعوه على أن لا يفرّوا ، وألقى الله الرّعب في قلوب الكفّار فأذعنوا إلى المصالحة ".

وروى البيهقيّ في " الدّلائل " من مرسل الشّعبيّ. قال : كان أوّل من انتهى إلى النّبيّ ﷺ لَمَّا دعا النّاس إلى البيعة تحت الشّجرة أبو سنان الأزديّ.

---

(١) أخرجها البخاري (٢٧٣١) في كتاب الشروط. باب " الشروط في الجهاد.."

وروى مسلم في حديث سلمة بن الأكوع قال : ثمّ إنّ رسول الله ﷺ دعا إلى البيعة فبايعه أوّل النّاس.. فذكر الحديث.

وقول جابر : لو كنت أبصر اليوم لأريتكم مكان الشّجرة. فهذا يدلّ على أنّه كان يضبط مكانها بعينه ، وإذا كان في آخر عمره بعد الزّمان الطّويل يضبط موضعها . ففيه دلالةٌ على أنّه كان يعرفها بعينها ، لأنّ الظّاهر أنّها حين مقالته تلك كانت هلكت إمّا بجفافٍ أو بغيره ، واستمرّ هو يعرف موضعها بعينه.

ثمّ وجدت عند ابن سعد بإسنادٍ صحيحٍ عن نافعٍ ، أنّ عمر بلغه ، أنّ قوماً يأتون الشّجرة فيصلّون عندها فتوعّدهم ، ثمّ أمر بقطعها فقُطِعت.

قوله : (من حلف على يمينٍ بملةٍ غير الإسلام) المِلْة - بكسر الميم وتشديد اللام - الدّين والشّريعة ، وهي نكرة في سياق الشّرط فتعمّ جميع المِلَلِ من أهل الكتاب كاليهوديّة والنّصرانيّة ومَن لَحِق بهم من المجوسيّة والصّابئة وأهل الأوثان والدّهريّة والمعطّلة وعبدة الشّياطين والملائكة وغيرهم.

ولَم يجزم البخاري [1] بالحكم. هل يكفُرُ الحالف بذلك أو لا. ؟. لكنّ تصرّفه يقتضي أن لا يكفُر بذلك ، لأنّه علَّق حديث " من

---

(١) بوَّب على الحديث بقوله (باب من حلف بملة سوى ملة الإسلام. وقال النبى ﷺ : من حلف باللات والعزى فليقل لا إله إلّا الله . ولَم ينسبه إلى الكفر.

حلف باللات والعزّى فليقل لا إله إلَّا الله " [١] . ثم قال : ولَم ينسبه إلى الكفر.

وتمام الاحتجاج أن يقول : لكونه اقتصر على الأمر بقول لا إله إلَّا الله ، ولو كان ذلك يقتضي الكفر لأمره بتمام الشّهادتين ، والتّحقيق في المسألة التّفصيل الآتي.

قال ابن المنذر : اختلف فيمَن قال : أكفر بالله ونحو ذلك إنْ فعلتُ ثمّ فعل.

القول الأول : قال ابن عبّاس وأبو هريرة وعطاء وقتادة وجمهور فقهاء الأمصار : لا كفّارة عليه ، ولا يكون كافراً إلَّا إن أضمر ذلك بقلبه.

القول الثاني : قال الأوزاعيّ والثّوريّ والحنفيّة وأحمد وإسحاق : هو يمين ، وعليه الكفّارة.

قال ابن المنذر : والأوّل أصحّ لقوله " من حلف باللاّت والعزّى فليقل لا إله إلَّا الله " ولَم يذكر كفّارة ، زاد غيره : ولذا قال : من حلف بملة غير الإسلام فهو كما قال . فأراد التّغليظ في ذلك حتّى لا يجترئ أحدٌ عليه.

ونقل أبو الحسن بن القصّار من المالكيّة **عن الحنفيّة** أنّهم احتجّوا لإيجاب الكفّارة : بأنّ في اليمين الامتناع من الفعل وتضمّن كلامه بما ذكر تعظيماً للإسلام.

---

(١) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة ﵁.

وتعقّب ذلك : بأنّهم قالوا فيمَن قال : وحقّ الإسلام إذا حنث ، لا تجب عليه كفّارة فأسقطوا الكفّارة إذا صرّح بتعظيم الإسلام وأثبتوها إذا لَم يصرّح.

قال ابن دقيق العيد : الحلف بالشّيء حقيقةً هو القسم به وإدخال بعض حروف القسم عليه كقوله والله والرّحمنِ ، وقد يطلق على التّعليق بالشّيء يمينٌ كقولهم من حلف بالطّلاق فالمراد تعليق الطّلاق ، وأُطلق عليه الحلف لمشابهته باليمين في اقتضاء الحنث والمنع.

وإذا تقرّر ذلك فيحتمل أن يكون المراد المعنى الثّاني لقوله " كاذباً متعمّداً " والكذب يدخل القضيّة الإخباريّة التي يقع مقتضاها تارة ، ولا يقع أخرى.

وهذا بخلاف قولنا : والله وما أشهد فليس الإخبار بها عن أمر خارجيّ بل هي لإنشاء القسم **فتكون صورة الحلف هنا على وجهين** :

أحدهما : أن يتعلق بالمستقبل كقوله : إن فعل كذا فهو يهوديٌّ.

الثّاني : يتعلق بالماضي كقوله : إن كان فعل كذا فهو يهوديٌّ ، وقد يتعلق بهذا من لَم ير فيه الكفّارة لكونه لَم يذكر فيه كفّارةً ، بل جعل المرتّب على كذبه قوله " فهو كما قال "

قال ابن دقيق العيد : ولا يكفر في صورة الماضي إلَّا إن قصد التّعظيم ، وفيه خلاف عند **الحنفيّة**. لكونه يتخيّر معنىً فصار كما لو قال : هو يهوديّ.

ومنهم مَن قال : إن كان لا يعلم أنّه يمين لَم يكُفر ، وإن كان يعلم

أنّه يكُفر بالحنث به كَفَر ، لكونه رضي بالكُفر حين أقدم على الفعل.

وقال بعض الشّافعيّة : ظاهر الحديث أنّه يحكم عليه بالكفر إذا كان كاذباً.

والتّحقيق التّفصيل : فإن اعتقد تعظيم ما ذكر كفر.

وإن قصد حقيقة التّعليق فينظر : فإن كان أراد أن يكون متّصفاً بذلك كفر ؛ لأنّ إرادة الكفر كفرٌ ، وإن أراد البعد عن ذلك لَم يكفر ، لكن هل يحرم عليه ذلك أو يكره تنزيهاً ؟.

الثّاني هو المشهور.

قال ابن بطّال : كنت أسأل المُهلَّب كثيراً عن هذا الحديث لصعوبته فيجيبني بأجوبةٍ مختلفة والمعنى واحد ، قال قوله " فهو كما قال " : يعني فهو كاذب لا كافر ، إلَّا أنّه لَمَّا تعمّد الكذب الذي حلف عليه والتزم الملة التي حلف بها ، قال ﷺ : فهو كما قال . منِ التزام تلك المِلّة - إن صحّ قصده بكذبه إلى التزامها في تلك الحالة - لا في وقت ثانٍ إذا كان على سبيل الخديعة للمحلوف له.

قلت : وحاصله أنّه لا يصير بذلك كافراً ، وإنّما يكون كالكافر في حال حلفه بذلك خاصّة.

وتقدّم أنّ غيره حمل الحديث على الزّجر والتّغليظ ، وأنّ ظاهره غير مراد ، وفيه غير ذلك من التّأويلات.

قوله : (كاذباً متعمّداً) قال عياض : تفرّد بزيادتها سفيان الثّوريّ ، وهي زيادةٌ حسنةٌ يستفاد منها أنّ الحالف المتعمّد إن كان مطمئنّ

القلب بالإيمان وهو كاذب في تعظيم ما لا يعتقد تعظيمه لَم يكفر ، وإن قاله معتقداً لليمين بتلك الملة لكونها حقّاً كفر ، وإن قالها لمجرّد التّعظيم لها احتمل.

قلت : وينقدح بأن يقال : إن أراد تعظيمها باعتبار ما كانت قبل النّسخ لَم يكفر أيضاً.

ودعواه أنّ سفيان تفرّد بها . إن أراد بالنّسبة لرواية مُسلم فعسى. فإنّه أخرجه من طريق شعبة عن أيّوب وسفيان عن خالد الحذّاء جميعاً عن أبي قلابة عن ثابت بن الضحاك. وبيّن أنّ لفظ " متعمّداً " لسفيان.

ولَم ينفرد بها سفيان . فقد أخرجه البخاري من طريق يزيد بن زريع عن خالد ، وكذا أخرجها النّسائيّ من طريق محمّد بن أبي عديّ عن خالد.

ولهذه الخصلة في حديث ثابت بن الضّحّاك شاهد من حديث بريدة . أخرجه النّسائيّ ، وصحَّحه من طريق الحسين عن عبد الله بن بريدة عن أبيه رفعه : مَن قال : إنّي بريءٌ من الإسلام . فإنْ كان كاذباً فهو كما قال ، وإنْ كان صادقاً لَم يعد إلى الإسلام سالِماً.

يعني : إذا حلف بذلك ، وهو يؤيّد التّفصيل الماضي ، ويخصّص بهذا عموم الحديث الماضي.

ويحتمل : أن يكون المراد بهذا الكلام التّهديد والمبالغة في الوعيد لا الحكم ، وكأنّه قال : فهو مستحقٌّ مثل عذاب من اعتقد ما قال.

ونظيره " من ترك الصّلاة فقد كفر " أي : استوجب عقوبة من كفر.

وقال ابن المنذر : قوله " فهو كما قال " ليس على إطلاقه في نسبته إلى الكفر ، بل المراد أنّه كاذب ككذب المعظّم لتلك الجهة.

قوله : (ومن قتل نفسه بشيءٍ عذّب به يوم القيامة) في رواية لهما "في نار جهنّم" ، وقوله "بشيءٍ" أعمّ ممّا وقع في رواية مسلم "بحديدةٍ"[(١)].

ولمسلمٍ من حديث أبي هريرة : ومن تحسّى سُمّاً.

قال ابن دقيق العيد : هذا من باب مجانسة العقوبات الأخرويّة للجنايات الدّنيويّة ، ويؤخذ منه أنّ جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غيره في الإثم ، لأنّ نفسه ليست ملكاً له مطلقاً بل هي لله تعالى فلا يتصرّف فيها إلَّا بما أذن له فيه. انتهى

قيل : وفيه حجّةٌ لمن أوجب المماثلة في القصاص خلافاً لمن خصّصه بالمحدّد.

وردّه ابن دقيق العيد : بأنّ أحكام الله لا تقاس بأفعاله ، فليس كلّ ما ذكر أنّه يفعله في الآخرة يشرع لعباده في الدّنيا كالتّحريق بالنّار مثلاً وسقي الحَمِيم الذي يقطّع به الأمعاء.

---

(١) وأخرجها البخاري أيضاً من حديث ثابت بن الضحاك ﵁ (١٢٩٧) في كتاب الجنائز " باب ما جاء في قاتل النفس".
وكذا حديث أبي هريرة الذي بعده ، فقد أخرجه البخاري في الطب برقم (٥٤٤٢)

وحاصله أنّه يستدلّ للمماثلة في القصاص بغير هذا الحديث ، وقد استدلّوا بقوله تعالى { وجزاء سيّئةٍ سيّئةٌ مثلها } .

قوله : (وليس على رجلٍ نذرٌ فيما لا يملك) وللبخاري بلفظ "وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك " وقد أخرجه التّرمذيّ مقتصراً على هذا القدر من الحديث.

وأخرج أبو داود سبب هذا الحديث مقتصراً عليه أيضاً. ولفظه : نذر رجل على عهد النّبيّ ﷺ أن ينحر ببوانة - يعني موضعاً - وهو بفتح الموحّدة وتخفيف الواو وبنونٍ - فذكر الحديث.

وأخرجه مسلم من حديث عمران بن حصينٍ . في قصّة المرأة التي كانت أسيرة فهربت على ناقة للنّبيّ ﷺ ، فإنّ الذين أسروا المرأة انتهبوها . فنذرت إن سلِمتْ أن تنحرها ، فقال النّبيّ ﷺ : لا نذر في معصية الله ، ولا فيما لا يملك ابن آدم.

وأخرجه النّسائيّ من حديث عبد الرّحمن بن سمرة ، مثله.

وأخرج ابن أبي شيبة من حديث أبي ثعلبة . الحديث دون القصّة بنحوه.

وأخرجه أبو داود من حديث عمر بلفظ " لا يمين عليك ، ولا نذر في معصية الرّبّ ، ولا في قطيعة رحم ولا فيما لا يملك ".

وأخرجه أبو داود والنّسائيّ من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه مثله ، ورواته لا بأس بهم ، لكن اختلف في سنده على عمرٍو.

واختلف فيمن وقع منه النّذر في ذلك. هل تجب فيه كفّارة ؟

القول الأول : قال الجمهور : لا.

القول الثاني : عن أحمد والثّوريّ وإسحاق وبعض الشّافعيّة والحنفيّة. نعم.

ونقل التّرمذيّ اختلاف الصّحابة في ذلك كالقولين.

واتّفقوا على تحريم النّذر في المعصية ، واختلافهم إنّما هو في وجوب الكفّارة.

واحتجّ من أوجبها بحديث عائشة : لا نذر في معصية وكفّارته كفّارة يمين. أخرجه أصحاب السّنن ورواته ثقات ، لكنّه معلولٌ ؛ فإنّ الزّهريّ رواه عن أبي سلمة ، ثمّ بيّن أنّه حمله عن سليمان بن أرقم عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة . فدلَّسه بإسقاط اثنين ، وحسّن الظّنّ بسليمان ، وهو عند غيره ضعيف باتّفاقهم.

وحكى التّرمذيّ عن البخاريّ ، أنّه قال : لا يصحّ.

ولكن له شاهد من حديث عمران بن حصين أخرجه النّسائيّ. وضعّفه وشواهد أخرى ذكرتها آنفاً ، وأخرج الدّارقطنيّ من حديث عديّ بن حاتم نحوه.

وفي الباب أيضاً عموم حديث عقبة بن عامر : كفّارة النّذر كفّارة اليمين. أخرجه مسلم.

وقد **حمله الجمهور** على نذر اللجاج والغضب.

وبعضهم على النّذر المطلق.

لكن أخرج التّرمذيّ وابن ماجه حديث عقبة بلفظ : كفّارة النّذر إذا لَم يُسمّ كفّارة يمين . ولفظ ابن ماجه "من نذر نذراً لَم يسمّه" الحديث.

وفي الباب حديث ابن عبّاس رفعه : من نذر نذراً لَم يسمّه فكفّارته كفّارة يمين. أخرجه أبو داود ، وفيه " ومن نذر في معصية فكفّارته كفّارة يمين ، ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفّارته كفّارة يمين " ورواته ثقات ، لكن أخرجه ابن أبي شيبة موقوفاً . وهو أشبه ، وأخرجه الدّارقطنيّ من حديث عائشة.

وحمله **أكثر فقهاء أصحاب الحديث** على عمومه ، لكن قالوا : إنّ النّاذر مخيّر بين الوفاء بما التزمه وكفّارة اليمين ، وفي حديث عائشة في البخاري : من نَذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه. وهو بمعنى حديث : لا نذر في معصية . ولو ثبتت الزّيادة لكانت مبينة لِما أُجمل فيه.

واحتجّ **بعض الحنابلة** : بأنّه ثبت عن جماعة من الصّحابة ، ولا يُحفظ عن صحابيّ خلافه ، قال : والقياس يقتضيه ، لأنّ النّذر يمين كما وقع في حديث عقبة [1] لَمَّا نذرت أخته أن تحجّ ماشيةً لتكفّر عن يمينها. فسمّى النّذر يميناً.

ومن حيث النّظر : هو عقده لله تعالى بالتزام شيء ، والحالف عقد يمينه بالله ملتزماً بشيء ثمّ بين أنّ النّذر آكدّ من اليمين ، ورتّب عليه

---

(١) سيأتي في العمدة إن شاء الله برقم (٣٧٠).

أنّه لو نذر معصية ففعلها لَم تسقط عنه الكفّارة بخلاف الحالف ، **وهو وجه للحنابلة** ، واحتجّ له بأنّ الشّارع نهى عن المعصية وأمر بالكفّارة فتعيّنت.

فائدة : استدل بحديث " لا نذر في معصية " لصحّة النّذر في المباح ، لأنّ فيه نفي النّذر في المعصية فبقي ما عداه ثابتاً.

واحتجّ مَن قال : إنّه يشرع في المباح . بما أخرجه أبو داود من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه ، وأخرجه أحمد والتّرمذيّ من حديث بريدة ، أنّ امرأة قالت : يا رسولَ الله إنّي نذرت أن أضرب على رأسك بالدّفّ ، فقال : أوف بنذرك .

وزاد في حديث بريدة ، أنّ ذلك وقت خروجه في غزوة . فنذرت إنْ ردّه الله تعالى سالماً.

قال البيهقيّ : يُشبه أن يكون أذن لها في ذلك لِما فيه من إظهار الفرح بالسّلامة ، ولا يلزم من ذلك القول بانعقاد النّذر به.

ويدلّ على أنّ النّذر لا ينعقد في المباح حديث ابن عبّاس في البخاري ، فإنّه أمر النّاذر بأن يقوم ولا يقعد ولا يتكلم ولا يستظلّ ويصوم ولا يفطر بأن يتمّ صومه ويتكلم ويستظلّ ويقعد " فأمره بفعل الطّاعة وأسقط عنه المباح.

وأصرح من ذلك ما أخرجه أحمد من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أيضاً : إنّما النّذر ما يُبتغى به وجه الله.

والجواب عن قصّة التي نذرت الضّرب بالدّفّ : ما أشار إليه

البيهقيّ.

ويمكن أن يقال : إنّ من قسم المباح ما قد يصير بالقصد مندوباً كالنّوم في القائلة للتّقوّي على قيام الليل وأكلة السّحر للتّقوّي على صيام النّهار.

فيمكن أن يقال : إنّ إظهار الفرح بعود النّبيّ ﷺ سالماً معنى مقصود يحصل به الثّواب.

قوله : (ولعن المؤمن كقتله) وللبخاري " ومن لعن مؤمناً فهو كقتله ". واللعن الدّعاء بالإبعاد من رحمة الله تعالى.

وقد أخرج أبو داود عن أبي الدّرداء بسندٍ جيّد رفعه " إنّ العبد إذا لعن شيئاً صعدت اللعنة إلى السّماء ، فتغلق أبواب السّماء دونها ، ثمّ تهبط إلى الأرض فتأخذ يمنة ويسرة ، فإن لَم تجد مساغاً رجعت إلى الذي لعن ، فإن كان أهلاً وإلا رجعت إلى قائلها ".

وله شاهد عند أحمد من حديث ابن مسعود بسندٍ حسن.

وآخر عند أبي داود والتّرمذيّ عن ابن عبّاس. ورواته ثقات ، ولكنّه أُعلَّ بالإرسال.

باب النذر

النّذر في اللّغة : التزام خيرٍ أو شرٍّ.

وفي الشّرع : التزام المكلف شيئاً لَم يكن عليه منجّزاً أو معلقاً.

وهو قسمان نذر تبرّرٍ ونذر لجاجٍ . ونذر التّبرّر **قسمان.**

القسم الأول : ما يتقرّب به ابتداء كـ (لله) عليّ أن أصوم كذا ، ويلتحق به ما إذا قال : لله عليّ أن أصوم كذا شكراً على ما أنعم به عليّ من شفاء مريضي مثلاً . وقد نقل بعضهم **الاتّفاق** على صحّته واستحبابه ، وفي **وجهٍ شاذٍّ لبعض الشّافعيّة** أنّه لا ينعقد.

القسم الثاني : ما يتقرّب به معلقاً بشيءٍ ينتفع به إذا حصل له كـ : إن قدم غائبي ، أو كفاني شرّ عدوّي . فعليّ صوم كذا مثلاً.

والمُعلَّق لازمٌ **اتّفاقاً** ، وكذا المنجّز في الرّاجح.

ونذر اللجاج قسمان.

القسم الأول : ما يعلّقه على فعل حرامٍ ، أو ترك واجبٍ . فلا ينعقد في الرّاجح ، إلّا إن كان فرض كفايةٍ ، أو كان في فعله مشقّةٌ فيلزمه ، ويلتحق به ما يعلقه على فعل مكروهٍ.

القسم الثاني : ما يعلّقه على فعلٍ خلاف الأولى أو مباحٍ أو ترك مستحبٍّ. **وفيه ثلاثة أقوالٍ للعلماء** : الوفاء أو كفّارة يمين أو التّخيير بينهما.

واختلف التّرجيح عند **الشّافعيّة** ، وكذا عند **الحنابلة** ، وجزم **الحنفيّة** بكفّارة اليمين في الجميع ، **والمالكيّة** بأنّه لا ينعقد أصلاً.

الحديث الثامن

٣٦٨- عن عمر بن الخطاب ﷺ قال : قلت : يا رسولَ الله إني كنتُ نذرتُ في الجاهلية أن أعتكف ليلةً. وفي روايةٍ : يوماً في المسجد الحرام ، قال : فأوف بنذرك.(١)

تقدّم شرحه مستوفى في الاعتكاف برقم (٢١٤).

الحديث التاسع

٣٦٩- عن عبد الله بن عمر ﷺ عن النبيّ ﷺ ، أنه نهى عن النذر ، وقال : إنّه لا يأتي بخيرٍ ، وإنما يستخرج به من البخيل.(٢)

قوله : (نهى عن النذر) في لفظ لمسلمٍ من هذا الوجه عن عبد الله بن مرة عن ابن عمر : أخذ رسول الله ﷺ ينهى عن النّذر.

وجاء بصيغة النّهي الصّريحة في رواية العلاء بن عبد الرّحمن عن أبيه عن أبي هريرة عند مسلم بلفظ : لا تنذروا.

وللبخاري من طريق فليح بن سليمان حدّثنا سعيد بن الحارث ، أنّه سمع ابن عمر رضي الله عنه يقول : أَوَلم يُنهوا عن النّذر ؟ إن النبي ﷺ قال : إنَّ النذر لا يُقدِّم شيئاً ، ولا يُؤخِّر. الحديث.

---

(١) تقدَّم تخريجه رقم (٢١٤).

(٢) أخرجه البخاري (٦٢٣٤ ، ٦٣١٥) ومسلم (١٦٣٩) من طرق عن منصور عن عبد الله بن مرة عن ابن عمر رضي الله عنه.

وللبخاري (٦٣١٤) من طريق سعيد بن الحارث ، ومسلم (١٦٣٩) من طريق عبد الله بن دينار كلاهما عن ابن عمر نحوه.

كذا فيه ، وكأنّه اختصر السّؤال ، فاقتصر على الجواب.

وقد بيّنه الحاكم في " المستدرك " من طريق المعافى بن سليمان ، والإسماعيليّ من طريق أبي عامر العقديّ ومن طريق أبي داود . واللفظ له . قالا : حدّثنا فليح عن سعيد بن الحارث ، قال : كنت عند ابن عمر فأتاه مسعود بن عمرو – أحد بني عمرو بن كعب – فقال : يا أبا عبد الرّحمن ، إنّ ابني كان مع عمر بن عبيد الله بن معمر بأرض فارس ، فوقع فيها وباءٌ وطاعونٌ شديدٌ ، فجعلتُ على نفسي. لئن سلَّم الله ابني ليمشين إلى بيت الله تعالى ، فقدم علينا وهو مريض ، ثمّ مات . فما تقول ؟ فقال ابن عمر : أَوَلَمْ تُنهوا عن النّذر ؟ إنّ النّبيّ ﷺ. فذكر الحديث المرفوع . وزاد : أوف بنذرك.

وقال أبو عامر : فقلت : يا أبا عبد الرّحمن. إنّما نذرتُ أن يمشي ابني. فقال : أوف بنذرك ، قال سعيد بن الحارث فقلت له : أتعرف سعيد بن المسيّب ؟ قال : نعم . قلت له : اذهب إليه ثمّ أخبرني ما قال لك ، قال : فأخبرني أنّه قال له : امش عن ابنك ، قلت : يا أبا محمّد ، وترى ذلك مقبولاً ؟ قال : نعم ، أرأيت لو كان على ابنك دين لا قضاء له فقضيته . أكان ذلك مقبولاً ؟ قال : نعم . قال : فهذا مثل هذا. انتهى.

وأبو عبد الرّحمن كنية عبد الله بن عمر ، وأبو محمّد كنية سعيد بن المسيّب ، وأخرجه ابن حبّان في "النّوع السّادس والسّتّين من القسم الثّالث" من طريق زيد بن أبي أنيسة متابعاً لفليح بن سليمان عن سعيد

بن الحارث. فذكر نحوه بتمامه ، ولكن لَم يُسمّ الرّجل.

وهذا الفرع غريبٌ ، وهو أن ينذر عن غيره فيلزم الغير الوفاء بذلك ، ثمّ إذا تعذّر لزم النّاذر.

وقد كنت أستشكل ذلك ، ثمّ ظهر لي أنّ الابنَ أقرّ بذلك والتزم به ، ثمّ لَمَّا مات أمره ابن عمر وسعيد أن يفعل ذلك عن ابنه كما يفعل سائر القرب عنه كالصّوم والحجّ والصّدقة.

ويحتمل : أن يكون مختصّاً عندهما بما يقع من الوالد في حقّ ولده. فيعقد لوجوب برّ الوالدين على الولد بخلاف الأجنبيّ.

قوله : (إنه لا يأتي بخيرٍ) وللبخاري من رواية سعيد بن الحارث " لا يقدّم شيئاً ولا يؤخّر " ، ولهما من رواية عبد الله بن مرة عن ابن عمر " لا يردّ شيئاً " وهي أعمّ ، ونحوها في حديث أبي هريرة في الصحيحين " لا يأتي ابنَ آدم النّذرُ بشيءٍ لَم يكن قدّر له ".

وفي رواية العلاء المشار إليها " فإنّ النّذر لا يغني من القدر شيئاً " ، وفي لفظ عنه " لا يردّ القدر " ، وفي حديث أبي هريرة عنده " لا يقرّب من ابن آدم شيئاً لَم يكن الله قدّره له ".

ومعاني هذه الألفاظ المختلفة متقاربة ، وفيها إشارة إلى تعليل النّهي عن النّذر.

وقد اختلف العلماء في هذا النّهي :

فمنهم من حمله على ظاهره ، **ومنهم** من تأوّله.

قال ابن الأثير في النّهاية : تكرّر النّهي عن النّذر في الحديث ، وهو

تأكيد لأمره وتحذير عن التّهاون به بعد إيجابه ، ولو كان معناه الزّجر عنه حتّى لا يفعل لكان في ذلك إبطال حكمه وإسقاط لزوم الوفاء به إذ كان بالنّهي يصير معصيةً فلا يلزم ، وإنّما وجه الحديث أنّه قد أعلمهم أنّ ذلك أمر لا يجرّ لهم في العاجل نفعاً ولا يصرف عنهم ضرّاً ولا يغيّر قضاء ، فقال : لا تنذروا على أنّكم تدركون بالنّذر شيئاً لَم يقدّره الله لكم أو تصرفوا به عنكم ما قدّره عليكم ، فإذا نذرتم فاخرجوا بالوفاء فإنّ الذي نذرتموه لازمٌ لكم. انتهى كلامه.

ونسَبَه بعض شرّاح المصابيح للخطّابيّ ، وأصله من كلام أبي عبيد فيما نقله ابن المنذر في كتابه الكبير ، فقال : كان أبو عبيد يقول : وجه النّهي عن النّذر والتّشديد فيه ليس هو أن يكون مأثماً ، ولو كان كذلك ما أمر الله أن يوفّى به ولا حَمِد فاعله ، ولكنّ وجهه عندي تعظيم شأن النّذر وتغليظ أمره ، لئلا يتهاون به فيفرّط في الوفاء به ويترك القيام به.

ثمّ استدل بما ورد من الحثّ على الوفاء به في الكتاب والسّنّة.

وإلى ذلك أشار المازريّ بقوله : **ذهب بعض علمائنا** إلى أنّ الغرض بهذا الحديث التّحفّظ في النّذر والحضّ على الوفاء به.

قال : وهذا عندي بعيد من ظاهر الحديث. **ويحتمل عندي** : أن يكون وجه الحديث أنّ النّاذر يأتي بالقربة مستثقلاً لها لَمَّا صارت عليه ضربة لازبٍ ، وكلّ ملزوم فإنّه لا ينشط للفعل نشاط مطلق الاختيار.

ويحتمل : أن يكون سببه أنّ النّاذر لَمَّا لَم ينذر القربة إلَّا بشرط أن

يفعل له ما يريد صار كالمعاوضة التي تقدح في نيّة المتقرّب.

قال : ويشير إلى هذا التّأويل قوله " إنّه لا يأتي بخيرٍ " وقوله " إنّه لا يقرّب من ابن آدم شيئاً لَم يكن الله قدّره له " وهذا كالنّصّ على هذا التّعليل. انتهى.

والاحتمال الأوّل : يعمّ أنواع النّذر. **والثّاني** يخصّ نوع المجازات.

وزاد القاضي عياض : ويقال : إنّ الإخبار بذلك وقع على سبيل الإعلام من أنّه لا يغالب القدر ولا يأتي الخير بسببه ، والنّهي عن اعتقاد خلاف ذلك خشية أن يقع ذلك في ظنّ بعض الجهلة.

قال : ومحصّل **مذهب مالكٍ** أنّه مباح. إلَّا إذا كان مؤبّداً لتكرّره عليه في أوقات فقد يثقل عليه فعله فيفعله بالتّكلّف من غير طيب نفس وغير خالص النّيّة فحينئذٍ يكره .

قال : وهذا أحد محتملات قوله " لا يأتي بخيرٍ " أي : إنّ عقباه لا تحمد ، وقد يتعذّر الوفاء به ، وقد يكون معناه لا يكون سبباً لخيرٍ لَم يقدّر كما في الحديث.

وبهذا الاحتمال الأخير صدّر ابن دقيق العيد كلامه . فقال : **يحتمل** أن تكون الباء للسّببيّة كأنّه قال : لا يأتي بسبب خير في نفس النّاذر وطبعه في طلب القربة والطّاعة من غير عوضٍ يحصل له ، وإن كان يترتّب عليه خيرٌ، وهو فعل الطّاعة التي نذرها ، لكنّ سبب ذلك الخير حصول غرضه.

وقال النّوويّ : معنى قوله " لا يأتي بخيرٍ " أنّه لا يردّ شيئاً من

القدر كما بيّنته الرّوايات الأخرى.

تنبيهٌ : قوله " لا يأتي " كذا للأكثر ، ووقع في بعض النّسخ " لا يأت " بغير ياء وليس بلحنٍ ؛ لأنّه قد سمع نظيره من كلام العرب.

وقال الخطّابيّ في الأعلام : هذا باب من العلم غريبٌ ، وهو أن ينهى عن فعل شيء حتّى إذا فعل كان واجباً ، وقد ذكر أكثر الشّافعيّة - ونقله أبو عليّ السّنجيّ عن **نصّ الشّافعيّ** - أنّ النّذر مكروه لثبوت النّهي عنه ، وكذا نقل **عن المالكيّة** ، وجزم به عنهم ابن دقيق العيد.

وأشار ابن العربيّ إلى الخلاف عنهم . والجزم عن **الشّافعيّة** بالكراهة.

قال : واحتجّوا بأنّه ليس طاعة محضة ، لأنّه لَم يقصد به خالص القربة وإنّما قصد أن ينفع نفسه أو يدفع عنها ضرراً بما التزمه.

وجزم **الحنابلة** بالكراهة ، **وعندهم رواية** في أنّها كراهة تحريمٍ ، وتوقّف بعضهم في صحّتها.

وقال التّرمذيّ بعد أن ترجم كراهة النّذر ، وأورد حديث أبي هريرة. ثمّ قال : وفي الباب عن ابن عمر. العمل على هذا **عند بعض أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ** وغيرهم كرهوا النّذر. **وقال ابن المبارك** : معنى الكراهة في النّذر في الطّاعة وفي المعصية ، فإن نذر الرّجل في الطّاعة فوفّى به فله فيه أجرٌ ، ويكره له النّذر.

قال ابن دقيق العيد : وفيه إشكال على القواعد فإنّها تقتضي أنّ الوسيلة إلى الطّاعة طاعةٌ كما أنّ الوسيلة إلى المعصية معصيةٌ ، والنّذر

وسيلة إلى التزام القربة فيلزم أن يكون قربة إلَّا أنّ الحديث دلَّ على الكراهة . ثمّ أشار إلى التّفرقة بين نذر المجازاة فحمل النّهي عليه ، وبين نذر الابتداء فهو قربة محضةٌ.

وقال ابن أبي الدّم في شرح الوسيط : القياس استحبابه ، والمختار أنّه خلاف الأولى وليس بمكروهٍ.

كذا قال ، ونوزع بأنّ خلاف الأولى ما اندرج في عموم نهيٍ ، والمكروه ما نهي عنه بخصوصه ، وقد ثبت النّهي عن النّذر بخصوصه فيكون مكروهاً.

وإنّي لأتعجّب ممّن انطلق لسانه بأنّه ليس بمكروهٍ مع ثبوت النهي الصّريح عنه ، فأقلّ درجاته أن يكون مكروهاً كراهة تنزيه.

وممّن بنى على استحبابه النّوويّ في شرح المهذّب فقال : إنّ الأصحّ أنّ التّلفّظ بالنّذر في الصّلاة لا يبطلها ، لأنّها مناجاة لله فأشبه الدّعاء. انتهى.

وإذا ثبت النّهي عن الشّيء مطلقاً فترك فعله داخل الصّلاة أولى فكيف يكون مستحبّاً ؟ وأحسن ما **يُحمل** عليه كلام هؤلاء نذر التّبرّر المحض بأن يقول : لله عليّ أن أفعل كذا أو لأفعلنه على المجازاة.

وقد حمل بعضهم النّهي على من علم من حاله عدم القيام بما التزمه. حكاه شيخنا في شرح التّرمذيّ.

ولمَّا نقل ابن الرّفعة **عن أكثر الشّافعيّة** كراهة النّذر **وعن القاضي حسين المتولي بعده والغزاليّ** أنّه مستحبّ ؛ لأنّ الله أثنى على من وفّى به

، ولأنّه وسيلة إلى القربة فيكون قربة.

قال : يمكن أن يتوسّط فيقال : الذي دلَّ الخبر على كراهته نذر المجازاة ، وأمّا نذر التّبرّر فهو قربة محضة ؛ لأنّ للنّاذر فيه غرضاً صحيحاً ، وهو أن يثاب عليه ثواب الواجب ، وهو فوق ثواب التّطوّع. انتهى.

وجزم القرطبيّ في " المفهم " بحمل ما ورد في الأحاديث من النّهي على نذر المجازاة. فقال : هذا النّهي محلّه أن يقول مثلاً : إن شفى الله مريضي فعليّ صدقة كذا ، ووجه الكراهة أنّه لَمَّا وقف فعل القربة المذكور على حصول الغرض المذكور ظهر أنّه لَم يتمحّض له نيّة التّقرّب إلى الله تعالى لِما صدر منه بل سلك فيها مسلك المعارضة ، ويوضّحه أنّه لو لَم يشف مريضه لَم يتصدّق بما علَّقه على شفائه ، وهذه حالة البخيل فإنّه لا يخرج من ماله شيئاً إلَّا بعوضٍ عاجلٍ يزيد على ما أخرج غالباً. وهذا المعنى هو المشار إليه في الحديث لقوله " إنّما يستخرج به من البخيل ما لَم يكن البخيل يخرجه ". (١)

قال : وقد ينضمّ إلى هذا اعتقاد جاهل يظنّ أنّ النّذر يوجب حصول ذلك الغرض ، أو أنّ الله يفعل معه ذلك الغرض لأجل ذلك النّذر ، وإليهما الإشارة بقوله في الحديث أيضاً " فإنّ النّذر لا يردّ من

(١) أخرجه البخاري (٦٣١٦) ومسلم (١٦٤١) من طريق الأعرج عن أبي هريرة رفعه : إن النذر لا يقرِّب من ابن آدم شيئاً لم يكن الله قدره له ، ولكنَّ النذر يوافقُ القدرَ ، فيخرج بذلك من البخيل ما لم يكن البخيل يريد أنْ يخرج. واللفظ لمسلم. وقد ذكر في الشرح بعض ألفاظه. وسيأتي أيضاً.

قدر الله شيئاً " والحالة الأولى تقارب الكفر والثّانية خطأ صريح. انتهى

قلت : بل تقرب من الكفر أيضاً.

ثمّ نقل القرطبيّ عن العلماء حمل النّهي الوارد في الخبر على الكراهة ، وقال : الذي يظهر لي أنّه على التّحريم في حقّ من يخاف عليه ذلك الاعتقاد الفاسد فيكون إقدامه على ذلك محرّماً ، والكراهة في حقّ من لَم يعتقد ذلك. انتهى.

وهو تفصيلٌ حسنٌ.

ويؤيّده قصّة ابن عمر راوي الحديث في النّهي عن النّذر فإنّها في نذر المجازاة . وقد أخرج الطّبريّ بسندٍ صحيحٍ عن قتادة في قوله تعالى { يوفون بالنّذر } قال : كانوا ينذرون طاعة الله من الصّلاة والصّيام والزّكاة والحجّ والعمرة وما افترض عليهم . فسمّاهم الله أبراراً.

وهذا صريح في أنّ الثّناء وقع في غير نذر المجازاة.

وكأنّ البخاريّ رمز في التّرجمة [1] إلى **الجمع** بين الآية والحديث بذلك ، وقد يشعر التّعبير بالبخيل أنّ المنهيّ عنه من النّذر ما فيه مال فيكون أخصّ من المجازاة ، لكن قد يوصف بالبخل من تكاسل عن الطّاعة . كما في الحديث المشهور : البخيل من ذُكرت عنده فلم يصلِّ عليّ . أخرجه النّسائيّ وصحَّحه ابن حبّان ، أشار إلى ذلك شيخنا في

---

(١) حيث قال (باب الوفاء بالنذر ، وقول الله "يوفون بالنذر")

شرح التّرمذيّ.

ثمّ نقل القرطبيّ **الاتّفاق** على وجوب الوفاء بنذر المجازاة . لقوله ﷺ : من نذر أن يطيع الله تعالى فليطعه . ولَم يفرّق بين المُعلّق وغيره. انتهى

والاتّفاق الذي ذكره مُسلَّم ، لكن في الاستدلال بالحديث المذكور لوجوب الوفاء بالنّذر المعلق نظرٌ.

قوله : (وإنّما يستخرج به من البخيل) وللبخاري من حديث أبي هريرة ﵁ : فيستخرج الله به من البخيل فيؤتيني عليه ما لَم يكن يؤتيني عليه من قبل . كذا للأكثر. أي : يعطيني.

ووقع في رواية الكشميهنيّ[1] " يؤتني " بالجزم . ووجّهت بأنّها بدلٌ من قوله " يكن " فجزمت بلم ، ووقع في رواية مالك " يؤتي " في الموضعين ، وفي رواية ابن ماجه " فييسّر عليه ما لَم يكن ييسّر عليه من قبل ذلك ".

وفي رواية مسلم " فيخرج بذلك من البخيل ما لَم يكن البخيل يريد أن يخرج ". وهذه أوضح الرّوايات.

قال البيضاويّ : عادة النّاس تعليق النّذر على تحصيل منفعة أو دفع مضرّةٍ ، فنهي عنه لأنّه فعل البخلاء ؛ إذ السّخيّ إذا أراد أن يتقرّب بادر إليه ، والبخيل لا تطاوعه نفسه بإخراج شيء من يده إلَّا في مقابلة عوض يستوفيه أوّلاً فيلتزمه في مقابلة ما يحصل له ، وذلك لا يغني

(١) هو أبو الهيثم محمد بن مكي ، سبق ترجمته (٣٢/١)

من القدر شيئاً فلا يسوق إليه خيراً ، لَم يقدّر له ولا يردّ عنه شرّاً قضي عليه ، لكنّ النّذر قد يوافق القدر فيخرج من البخيل ما لولاه لَم يكن ليخرجه.

قال ابن العربيّ : فيه حجّة على وجوب الوفاء بما التزمه النّاذر ، لأنّ الحديث نصَّ على ذلك بقوله " يستخرج به " فإنّه لو لَم يلزمه إخراجه لَمَا تمّ المراد من وصفه بالبخل من صدور النّذر عنه ؛ إذ لو كان مخيّراً في الوفاء لاستمرّ لبخله على عدم الإخراج.

وفي الحديث الرّدّ على القدريّة.

وأمّا ما أخرجه التّرمذيّ من حديث أنس : إنّ الصّدقة تدفع ميتة السّوء. فظاهره يعارض قوله " إنّ النّذر لا يردّ القدر ".

ويُجمع بينهما : بأنّ الصّدقة تكون سبباً لدفع ميتة السّوء ، والأسباب مقدّرة كالمسبّبات ، وقد قال ﷺ لمن سأله عن الرّقى. هل تردّ من قدر الله شيئاً ؟ قال : هي من قدر الله. أخرجه أبو داود والحاكم. ونحوه قول عمر : نفرّ من قدر الله إلى قدر الله. ومثل ذلك مشروعيّة الطّبّ والتّداوي.

وقال ابن العربيّ : النّذر شبيه بالدّعاء فإنّه لا يردّ القدر ، ولكنّه من القدر أيضاً ، ومع ذلك فقد نهي عن النّذر وندب إلى الدّعاء ، والسّبب فيه أنّ الدّعاء عبادةٌ عاجلةٌ ، ويظهر به التّوجّه إلى الله والتّضرّع له والخضوع ، وهذا بخلاف النّذر فإنّ فيه تأخير العبادة إلى حين الحصول وترك العمل إلى حين الضّرورة. والله أعلم.

وفي الحديث أنّ كلّ شيء يبتدئه المُكلّف من وجوه البرّ أفضل ممّا يلتزمه بالنّذر. قاله الماورديّ.

وفيه الحثّ على الإخلاص في عمل الخير وذمّ البخل ، وأنّ من اتّبع المأمورات واجتنب المنهيّات لا يعدّ بخيلاً.

تنْبيهٌ : قال ابن المنير : مناسبة أحاديث الباب لترجمة الوفاء بالنّذر. قوله " يستخرج به من البخيل ". وإنّما يخرج البخيل ما تعيّن عليه إذ لو أخرج ما يتبرّع به لكان جواداً.

وقال الكرمانيّ : يؤخذ معنى التّرجمة من لفظ " يستخرج ".

قلت : **ويحتمل** أن يكون البخاريّ أشار إلى تخصيص النّذر المنهيّ عنه بنذر المعاوضة واللجاج بدليل الآية ، فإنّ الثّناء الذي تضمّنته محمول على نذر القربة ، **فيُجمع** بين الآية والحديث بتخصيص كلٍّ منهما بصورةٍ من صور النّذر. والله أعلم.

قوله : (من البخيل) كذا في أكثر الرّوايات ، ووقع في رواية مسلم في حديث ابن عمر " من الشّحيح ". وكذا للنّسائيّ. وفي رواية ابن ماجه " من اللئيم ".

ومدار الجميع على منصور بن المعتمر عن عبد الله بن مرّة. فالاختلاف في اللفظ المذكور من الرّواة عن منصور ، والمعاني متقاربة ؛ لأنّ الشّحّ أخصّ واللّؤمَ أعمّ.

قال الرّاغب : البخل إمساك ما يقتضى عمّن يستحقّ ، والشّحّ بخلٌ مع حرصٍ ، واللّؤم فعل ما يلام عليه.

الحديث العاشر

٣٧٠- عن عقبة بن عامرٍ ﷺ ، قال : نذرتْ أختي أن تَمشيَ إلى بيت الله الحرام حافيةً ، فأمرتْنِي أن أستفْتِي لها رسول الله ﷺ فاستفْتيْتُه ، فقال : لتمش ولتركب. [١]

قوله : (عن عقبة بن عامر) هو الجهنيّ. كذا وقع عند أحمد ومسلم وغيرهما في هذا الحديث.[٢]

قوله : (نذرت أختي) قال المنذريّ وابن القسطلانيّ والقطب الحلبيّ ومن تبعهم : هي أمّ حبّان بنت عامر ، وهي بكسر المهملة وتشديد الموحّدة ، ونسبوا ذلك لابن ماكولا فوهِموا.

فإنّ ابن ماكولا إنّما نقله عن ابن سعد ، وابن سعد إنّما ذكر في طبقات النّساء أمّ حبّان بنت عامر بن نابي - بنونٍ وموحّدة - ابن زيد بن حرام - بمهملتين - الأنصاريّة.

قال : وهي أخت عقبة بن عامر بن نابي ، شهد بدراً ، وهي زوج حرام بن محيّصة ، وكان ذكرَ قبل عقبة بن عامر بن نابي الأنصاريّ ، وأنّه شهد بدراً ، ولا رواية له.

---

(١) أخرجه البخاري (١٧٦٧) ومسلم (١٦٤٤) من طريق يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة ﷺ. وليس عند البخاري (حافية).

(٢) تقدّمت ترجمته ﷺ في حديث رقم (٣١٠)

وهذا كلّه مغاير للجهنيّ. فإنّ له رواية كثيرة. ولَم يشهد بدراً ، وليس أنصاريّاً ، فعلى هذا لَم يُعرف اسم أخت عقبة بن عامر الجهنيّ ، وقد كنت تبعت في المقدّمة من ذكرتُ ثمّ رجعتُ الآن عن ذلك . وبالله التّوفيق.

قوله : (أن تَمشي إلى بيت الله) ولأحمد وأصحاب السّنن من طريق عبد الله بن مالك عن عقبة بن عامر الجهنيّ ، أنّ أخته نذرت أنْ تمشي حافية غير مختمرة.

وزاد الطّبريّ من طريق إسحاق بن سالم عن عقبة بن عامر " وهي امرأة ثقيلة والمشي يشقّ عليها ".

ولأبي داود من طريق قتادة عن عكرمة عن ابن عبّاس ، أنّ عقبة بن عامر سأل النّبيّ ﷺ ، فقال : إنّ أخته نذرت أن تمشي إلى البيت ، وشكا إليه ضعفها.

قوله : (فقال ﷺ : لتمش ولتركب) في رواية عبد الله بن مالك "مرها فلتختمر ، ولتركب ، ولتصم ثلاثة أيّام "

وروى مسلم عقب هذا الحديث حديثَ عبد الرّحمن بن شماسة - وهو بكسر المعجمة وتخفيف الميم بعدها مهملة - عن أبي الخير عن عقبة بن عامر رفعه : كفّارة النّذر كفّارة اليمين.

ولعله مختصر من هذا الحديث ، فإنّ الأمر بصيام ثلاثة أيّام هو أحد أوجه كفّارة اليمين . لكن وقع عند البيهقي في رواية عكرمة المذكورة. قال : فلتركب ولتهد بدنة . وأصله عند أبي داود بلفظ " ولتهد

هدياً".

ووهِم من نسب إليه أنّه أخرج هذا الحديث بلفظ " ولتهد بدنةً " ، وأورده من طريق أخرى عن عكرمة بغير ذِكر الهدي.

وأخرجه الحاكم من حديث ابن عبّاس بلفظ : جاء رجلٌ ، فقال : إنّ أختي حلفت أن تمشي إلى البيت ، وإنّه يشقّ عليها المشي ، فقال : مُرها فلتركب إذا لَم تستطع أن تمشي ، فما أغنى الله أن يشقّ على أختك.

ومن طريق كريب عن ابن عبّاس ، جاء رجلٌ فقال : يا رسولَ الله. إنّ أختي نذرت أن تحجّ ماشية ، فقال : إنّ الله لا يصنع بشقاء أختك شيئاً ، لتحجّ راكبةً ثمّ لتكفّر يمينها.

وأخرجه أصحاب السّنن من طريق عبد الله بن مالك عن عقبة بن عامر قال : نذرت أختي أن تحجّ ماشية غير مختمرة. فذكرتْ ذلك لرسول الله ﷺ فقال : مر أختك فلتختمر ، ولتركب ، ولتصم ثلاثة أيّام .

ونقل التّرمذيّ عن البخاريّ : أنّه لا يصحّ فيه الهدي.

وقد أخرج الطّبرانيّ من طريق أبي تميم الجيشانيّ عن عقبة بن عامر في هذه القصّة " نذرت أن تمشي إلى الكعبة حافيةً حاسرةً. وفيه : لتركب ولتلبس ولتصم " ، وللطّحاويّ من طريق أبي عبد الرّحمن الحبليّ عن عقبة بن عامر نحوه.

وأخرج البيهقيّ بسندٍ ضعيف عن أبي هريرة : بينما رسول الله ﷺ يسير في جوف الليل إذ بصر بخيَالٍ نفرتْ منه الإبل ، فإذا امرأة

عريانة نافضةٌ شعرها ، فقالت : نذرتُ أن أحجّ ماشيةً عريانة نافضةً شعري ، فقال : مرها فلتلبس ثيابها ولتهرق دماً.

وأورد من طريق الحسن عن عمران رفعه : إذا نذر أحدكم أن يحجّ ماشياً فليهد هدياً وليركب. وفي سنده انقطاع.

وفي الحديث صحّة النّذر بإتيان البيت الحرام.

وعن أبي حنيفة إذا لَم ينو حجّاً ولا عمرةً لا ينعقد.

ثمّ إن نَذَرَه راكباً لزمه ، فلو مشى لزمه دم لترفّهه بتوفّر مؤنة الرّكوب ، وإن نَذَرَه ماشياً لزمه من حيث أحرم إلى أن تنتهي العمرة أو الحجّ ، **وهو قول صاحبي أبي حنيفة**.

فإن ركب بعذرٍ أجزأه ، ولزمه دم في **أحد القولين عن الشّافعيّ**.

واختلف . هل يلزمه بدنةٌ أو شاةٌ ؟.

وإنْ ركب بلا عذر لزمه الدّم ، **وعن المالكيّة** في العاجز يرجع من قابِل فيمشي ما ركب إلَّا إنْ عجَزَ مطلقاً فيلزمه الهدي ، وليس في طرق حديث عقبة ما يقتضي الرّجوع ، **فهو حجّة للشّافعيّ ومن تبِعه**.

وعن عبد الله بن الزّبير : لا يلزمه شيء مطلقاً.

قال القرطبيّ : زيادة الأمر بالهدي رواتها ثقات ولا تردّ ، وليس سكوت من سكت عنها بحجّةٍ على من حفظها وذكرها.

قال : والتّمسّك بالحديث في عدم إيجاب الرّجوع ظاهر ، ولكنّ عمدة مالك عمل أهل المدينة.

الحديث الحادي عشر

٣٧١- عن عبد الله بن عباسٍ ﷺ ، أنه قال : استفتَى سعدُ بنُ عبادة رسولَ الله ﷺ في نذرٍ كان على أُمّه ، توفّيت قبل أن تقضيَه ، فقال رسول الله ﷺ : فاقضه عنها.[(١)]

قوله : (عن عبد الله بن عباس ﷺ أنّه قال : استفتى سعدُ بنُ عبادة) كذا رواه مالك ، وتابعه الليث وبكر بن وائل وغيرهما عن الزّهريّ عن عبيد الله بن عبد الله . وقال سليمان بن كثير عن الزّهريّ عن عبيد الله : عن ابن عبّاس عن سعد بن عبادة ، أنّه استفتى . جعله من مسند سعد . أخرج جميع ذلك النّسائيّ.

وأخرجه أيضاً من رواية الأوزاعيّ ، ومن رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن الزّهريّ على الوجهين.

وابن عبّاس لَم يدرك القصّة كما سيأتي ، فتعيّن ترجيح رواية من زاد فيه " عن سعد بن عبادة " ويكون ابن عبّاس قد أخذه عنه.

ويحتمل : أن يكون أخذه عن غيره ، ويكون قول مَن قال " عن سعد بن عبادة " لَم يقصد به الرّواية ، وإنّما أراد عن قصّة سعدِ بن

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦١٠) عن عبد الله بن يوسف ، ومسلم (١٦٣٨) عن يحيى بن يحيى كلاهما عن مالك عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي عتبة عن ابن عباس ﷺ.

وأخرجه البخاري (٦٣٢٠، ٦٥٥٨) ومسلم (١٧٣٨) من طرق أخرى عن الزهري به.

عبادة فتتّحد الرّوايتان.

قوله : (استفتى سعد بن عبادة) أي : ابن دليم بن حارثة بن أبي خزيمة بن ثعلبة بن طريف بن الخزرج بن ساعدة يكنى أبا ثابت ، وهو والد قيس بن سعد أحد مشاهير الصحابة.

وكان سعدٌ كبيرَ الخزرج ، وأحد المشهورين بالجود ، ومات بحوران من أرض الشام سنة أربع عشرة ، أو خمس عشرة في خلافة عمر.

قوله : (في نذرٍ كان على أمّه) هي عمرة بنت مسعود . **وقيل** : سعد بن قيس بن عمرو . أنصاريّة خزرجيّة.

ذكر ابن سعد ، أنّها أسلمت وبايعت وماتت سنة خمس والنّبيّ ﷺ في غزوة دومة الجندل وابنها سعد بن عبادة معه ، قال : فلمّا رجعوا جاء النّبيّ ﷺ فصلَّى على قبرها.

وعلى هذا فهذا الحديث مرسل صحابيّ ، لأنّ ابن عبّاس كان حينئذٍ مع أبويه بمكّة ؛ والذي يظهر أنّه سمعه من سعد بن عبادة.

قوله : (توفّيت قبل أن تقضيه) وللبخاري " إنّ أمّي ماتت وعليها نذر " ، وفي رواية قتيبة عن مالك " لَم تقضه " [1].

وفي رواية سليمان بن كثير المذكورة " أفيجزئ عنها أن أعتق عنها ؟

---

(١) لَم أجد هذه الرواية عن قتيبة عن مالك ، وإنما أخرجها أبو داود (٣٣٠٧) عن القعنبي ، والبغوي في "شرح السنة" (١٠/ ٣٨) من طريق أبي مصعب كلاهما عن مالك. بهذا اللفظ . ولعلّ الشارح أراد القعنبي . أمَّا رواية قتيبة فقد أخرجها الشيخان عنه عن الليث عن الزهري. وهو لفظ رواية العمدة.

قال : أعتق عن أمّك " فأفادت هذه الرّواية بيان ما هو النّذر المذكور ، وهو أنّها نذرت أن تعتق رقبة فماتت قبل أن تفعل.

ويحتمل : أن تكون نذرت نذراً مطلقاً غير معيّن. فيكون في الحديث حجّة لمن أفتى في النّذر المطلق بكفّارة يمين ، والعتق أعلى كفّارات الأيمان ، فلذلك أمره أن يعتق عنها.

وحكى ابن عبد البرّ عن بعضهم : أنّ النّذر الذي كان على والدة سعد صيام ، واستند إلى حديث ابن عبّاس في البخاري ، أنّ رجلاً قال : يا رسولَ الله إنّ أمّي ماتت وعليها صوم . الحديث ، ثمّ ردّه بأنّ في بعض الرّوايات عن ابن عبّاس : جاءت امرأة فقالت : إنّ أختي ماتت.

قلت : والحقّ أنّها قصّة أخرى ، وقد أوضحت ذلك في كتاب الصّيام [١].

تكملة : أخرج البخاري من وجه آخر عن ابن عبّاس ، أنَّ سعد بن عبادة رضي الله عنه توفيت أمه وهو غائب عنها ، فقال : يا رسول الله إنّ أمّي توفّيت وأنا غائب عنها. فهل ينفعها شيء إن تصدّقت به عنها ؟. قال : نعم. الحديث.

ولا تنافي بينه وبين قوله " إنّ أمّي ماتت وعليها نذر ". لاحتمال أن يكون سأل عن النّذر وعن الصّدقة عنها.

---

(١) تقدّم الكلام على حديث ابن عبّاس رضي الله عنه في كتاب الصيام في العمدة برقم (١٩٦) وسيأتي كلام الشارح عن تعيين النذر بعد قليل . بأبسط من ذلك.

وبيّن النّسائيّ من وجه آخر الصّدقة المذكورة . فأخرج من طريق سعيد بن المسيّب عن سعد بن عبادة قال : قلت : يا رسولَ الله إنّ أمّي ماتت ، أفأتصدّق عنها ؟ قال : نعم . قلت : فأيّ الصّدقة أفضل ؟ قال : سقي الماء.

وأخرجه الدّارقطنيّ في " غرائب مالك " من طريق حمّاد بن خالد عنه بإسناد الحديث ، لكن بلفظ ، إنّ سعداً قال : يا رسولَ الله . أتنتفع أمّي إن تصدّقت عنها . وقد ماتت ؟ قال : نعم . قال : فما تأمرني ؟ قال : اسق الماء.

والمحفوظ عن مالك ما وقع في هذا الباب. والله أعلم.

قوله : (فاقضه عنها) زاد البخاري " فأفتاه أن يقضيه عنها ، فكانت سُنّة بعدُ " أي : صار قضاء الوارث ما على المورث طريقةً شرعيّةً أعمّ من أن يكون وجوباً أو ندباً.

ولَم أر هذه الزّيادة في غير رواية شعيب عن الزّهريّ.

فقد أخرج الحديث الشّيخان من رواية مالك والليث ، وأخرجه مسلم أيضاً من رواية ابن عيينة ويونس ومعمر وبكر بن وائل ، والنّسائيّ من رواية الأوزاعيّ ، والإسماعيليّ من رواية موسى بن عقبة وابن أبي عتيق وصالح بن كيسان كلّهم عن الزّهريّ بدونها ، وأظنّها من كلام الزّهريّ.

ويحتمل : من شيخه.

وفيها تعقّب على ما نُقل **عن مالك** : لا يحجّ أحدٌ عن أحدٍ.

واحتجّ : بأنّه لَم يبلغه عن أحد من أهل دار الهجرة منذ زمن رسول الله ﷺ أنّه حجّ عن أحد ، ولا أمر به ، ولا أذن فيه.

فيقال لمن قلَّد : قد بلغ ذلك غيرَه ؛ وهذا الزّهريّ معدود في فقهاء أهل المدينة ، وكان شيخه في هذا الحديث.

وقد استدل بهذه الزّيادة ابن حزم **للظّاهريّة** ومن وافقهم في أنّ الوارث يلزمه قضاء النّذر عن مورثه في جميع الحالات.

قال : وقد وقع نظير ذلك في حديث الزّهريّ عن سهيل في اللعان لَمَّا فارقها الرّجل قبل أن يأمره النّبيّ ﷺ بفراقها ، قال : فكانت سنّة.

واختلف في تعيين نذر أمّ سعد.

فقيل : كان صوماً . لِما رواه مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس ، جاء رجل فقال : يا رسولَ الله إنّ أمّي ماتت وعليها صوم شهر . أفأقضيه عنها ؟ قال : نعم الحديث.

وتعقّب : بأنّه لَم يتعيّن أنّ الرّجل المذكور هو سعد بن عبادة.

وقيل : كان عتقاً . قاله ابن عبد البرّ . واستدل بما أخرجه من طريق القاسم بن محمّد ، أنّ سعد بن عبادة قال : يا رسولَ الله إنّ أمّي هلكت. فهل ينفعها أن أعتق عنها ؟ قال : نعم.

وتعقّب : بأنّه مع إرساله. ليس فيه التّصريح بأنّها كانت نذرت ذلك.

وقيل : كان نذرها صدقة ، ودليله في " الموطّأ " وغيره من وجه آخر عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة عن

أبيه عن جده ، أنّ سعداً خرج مع النّبيّ ﷺ في بعض مغازيه وحضرت أمَّه الوفاةُ في المدينة ، فقيل لأُمِّه : أوصي ، قالت : المال مال سعدٍ ؛ فتوفّيت قبل أن يقدم ، فقال : يا رسولَ الله. هل ينفعها أن أتصدّق عنها ؟ قال : نعم . وعند أبي داود من وجه آخر نحوه . وزاد : فأيّ الصّدقة أفضل ؟ قال : الماء. الحديث.

وليس في شيء من ذلك التّصريح بأنّها نذرت ذلك.

قال عياض : والذي يظهر أنّه كان نذرها في المال أو مبهماً.

قلت : بل ظاهر حديث الباب أنّه كان معيّناً عند سعد ، والله أعلم.

وفي الحديث قضاء الحقوق الواجبة عن الميّت.

وقد ذهب الجمهور إلى أنّ من مات ، وعليه نذرٌ ماليٌّ أنّه يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لَم يوص ، إلَّا إن وقع النّذر في مرض الموت فيكون من الثّلث.

وشرط المالكيّة والحنفيّة . أن يوصي بذلك مطلقاً.

واستدل للجمهور بقصّة أمّ سعد هذه ، وقول الزّهريّ : إنّها صارت سنّةً بعدُ ، ولكن يمكن أن يكون سعد قضاه من تركتها أو تبرّع به.

وفيه استفتاء الأعلم ، وفيه فضل برّ الوالدين بعد الوفاة والتّوصّل إلى براءة ما في ذمّتهم.

وقد اختلف أهل الأصول في الأمر بعد الاستئذان . هل يكون كالأمر بعد الحظر أو لا ؟.

فرجّح صاحب " المحصول " أنّه مثله ، **والرّاجح عند غيره** أنّه للإباحة كما رجّح جماعةٌ في الأمر بعد الحظر أنّه للاستحباب.

وفيه أنّ ترك الوصيّة جائز ، لأنّه ﷺ لَم يذمّ أمّ سعد على ترك الوصيّة ، قاله ابن المنذر.

وتعقّب : بأنّ الإنكار عليها قد تعذّر لموتها وسقط عنها التّكليف.

وأجيب : بأنّ فائدة إنكار ذلك لو كان منكراً ليتّعظ غيرها ممّن سمعه ، فلمّا أقرّ على ذلك دلَّ على الجواز.

وفيه ما كان الصّحابة عليه من استشارة النّبيّ ﷺ في أمور الدّين.

وفيه الجهاد في حياة الأمّ وهو محمول على أنّه استأذنها.

وفيه السّؤال عن التّحمّل والمسارعة إلى عمل البرّ ، والمبادرة إلى برّ الوالدين.

تكميل : قال البخاري : وأمر ابن عمر امرأةً جعلت أمُّها على نفسها صلاة بقباءٍ - يعني فماتت - فقال : صلّي عنها. [1]

وأخرج مالك عن عبد الله بن أبي بكر. أي : ابن محمّد بن عمرو بن حزم عن عمّته ، أنّها حدّثته عن جدّته ، أنّها كانت جعلت على نفسها مشياً إلى مسجد قباءٍ فماتت ولَم تقضه ، فأفتى عبد الله بن عبّاس ابنتها أن تمشي عنها.

وأخرجه ابن أبي شيبة بسندٍ صحيحٍ عن سعيد بن جبير. قال مرّة :

(١) لَم يذكر الشارح رحمه الله مَن وَصَل هذا التعليق عن ابن عمر رضي الله عنه ، لا في الفتح ولا في كتابه "تغليق التعليق"

عن ابن عبّاس قال : إذا مات وعليه نذر قضى عنه وليّه .

ومن طريق عون بن عبد الله بن عتبة ، أنّ امرأة نذرت أن تعتكف عشرة أيّام فماتت ولَم تعتكف ، فقال ابن عبّاس : اعتكف عن أمّك.

وجاء عن ابن عمر وابن عبّاس خلاف ذلك.

فقال مالك في " الموطّأ " : إنّه بلغه ، أنّ عبد الله بن عمر كان يقول : لا يُصلِّي أحدٌ عن أحدٍ ، ولا يصوم أحدٌ عن أحد.

وأخرج النّسائيّ من طريق أيّوب بن موسى عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عبّاس. قال : لا يُصلِّي أحدٌ عن أحدٍ ، ولا يصوم أحد عن أحد.

أورده ابن عبد البرّ من طريقه موقوفاً ، ثمّ قال : والنّقل في هذا عن ابن عبّاس مضطرب.

قلت : **ويمكن الجمع** بحمل الإثبات في حقّ من مات ، والنّفي في حقّ الحيّ .

ثمّ وجدت عنه ما يدلّ على تخصيصه في حقّ الميّت بما إذا مات وعليه شيء واجب ، فعند ابن أبي شيبة بسندٍ صحيحٍ : سئل ابن عبّاس عن رجل مات وعليه نذر . فقال : يصام عنه النّذر.

وقال ابن المنير : **يحتمل** أن يكون ابن عمر أراد بقوله "صلي عنها". العمل بقوله ﷺ : إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلَّا من ثلاث. فعدّ منها الولد ، لأنّ الولد من كسبه فأعماله الصّالحة مكتوبة للوالد من غير أن ينقص من أجره ، فمعنى صلي عنها أنّ صلاتك مكتتبةٌ لها ولو

كنت إنّما تنوي عن نفسك.

كذا قال ، ولا يخفى تكلّفه. وحاصل كلامه تخصيص الجواز بالولد ، **وإلى ذلك جنح ابن وهب وأبو مصعب من أصحاب الإمام مالك.**

وفيه تعقّب على ابن بطّال حيث نقل الإجماع ، أنّه لا يُصلِّي أحدٌ عن أحدٍ لا فرضاً ولا سنّة . لا عن حيّ ولا عن ميّت.

ونقل عن المُهلَّب ، أنّ ذلك لو جاز لجاز في جميع العبادات البدنيّة ، ولكان الشّارع أحقّ بذلك أن يفعله عن أبويه ، ولما نهي عن الاستغفار لعمّه ، ولبطل معنى قوله {ولا تكسب كلّ نفسٍ إلَّا عليها} . انتهى

وجميع ما قال لا يخفى وجه تعقّبه . خصوصاً ما ذكره في حقّ الشّارع ، وأمّا الآية فعمومها مخصوص **اتّفاقاً**. والله أعلم.

تنْبيهٌ : ذكر الكرمانيّ أنّه وقع في بعض النّسخ. قال : صلي عليها. وجّه بأنّ "على" بمعنى "عن" على رأيٍ .

قال : أو الضّمير راجعٌ إلى قباءٍ.

الحديث الثاني عشر

٣٧٢- عن كعب بن مالكٍ ﷺ قال : قلت : يا رسولَ الله إنّ من توبتي أنْ أنْخَلِع من مالي صدقةً إلى الله وإلى رسوله ، فقال رسول الله ﷺ : أَمسِك عليك بعضَ مالِك ، فهو خيرٌ لك.(١)

قوله : (عن كعب بن مالكٍ)(٢)

قوله : (قلت : يا رسولَ الله إنّ من توبتي) أي : الحديث الطّويل في قصّة تخلّفه في غزوة تبوك ، ونَهْي النّبيّ ﷺ عن كلامِه وكلامِ رفيقَيه.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦٠٦ ، ٤١٥٦ ، ٤٣٩٩ ، ٦٣١٢) ومسلم (٢٧٦٩) من طرق عن الزهري عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب عن عبد الله بن كعب عن كعب بن مالك رضي الله عنه.

(٢) ابن أبي كعب بن القين بن كعب بن سواد بن غنم بن كعب بن سلِمة ، بكسر اللام ، أبو عبد اللهَّ الأنصاري السّلمي بفتحتين ، ويقال أبو بشير ، ويقال أبو عبد الرحمن.
روى البغويّ عن إسماعيل من ولد كعب بن مالك ، قال : كانت كنية كعب بن مالك في الجاهلية أبا بشير ، فكنَّاه النبيّ ﷺ أبا عبد اللهَّ. ولم يكن لمالكٍ ولد غير كعب الشاعر المشهور ، وشهد العقبة وبايع بها ، وتخلّف عن بدر ، وشهد أُحداً وما بعدها ، وتخلّف في تبوك ، وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم.
وقال ابن سيرين : قال كعب بن مالك بيتين كانا سبب إسلام دوس ، وهما :
قضينا من تهامة كلّ وتر   وخيبر ثمّ أغمدنا السّيوفا
تخبّرنا ولو نطقت لقالت   قواطعهنّ دوساً أو ثقيفا
فلمَّا بلغ ذلك دوساً قالوا : خذوا لأنفسكم ، لا ينزل بكم ما نزل بثقيف.
قال ابن حبّان : مات أيام قتل علي بن أبي طالب. وقال ابن أبي حاتم ، عن أبيه : ذهب بصره في خلافة معاوية ، وقال البغويّ : بلغني أنه مات بالشام في خلافة معاوية.
الإصابة بتجوز.

وعند ابن مردويه من وجه آخر عن كعب بن مالك : لَمَّا نزلت توبتي أتيت النبي ﷺ فقبَّلت يده وركبته.

قوله : (أن أنخلع) بنونٍ وخاءٍ معجمةٍ. أي : أعرى من مالي كما يعرى الإنسان إذا خلع ثوبه.

قوله : (صدقةً) هو مصدر في موضع الحال . أي : متصدّقاً ، أو ضمّن أنخلع معنى أتصدّق ، وهو مصدر أيضاً.

قوله : (أمسك عليك بعضَ مالك ، فهو خير لك) زاد أبو داود عن أحمد بن صالح [(١)] عن ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب "فقلت : إنّي أمسك سهمي الذي بخيبر ". وهو عند البخاري من وجه آخر عن ابن شهاب.

ووقع في رواية ابن إسحاق عن الزّهريّ بهذا السّند عند أبي داود بلفظ : إنّ من توبتي أن أخرج من مالي كلّه لله ورسوله صدقةً ، قال : لا ، قلت : فنصفه ؟ ، قال : لا ، قلت : فثلثه ؟ قال : نعم ، قلت : فإنّي أمسك سهمي الذي بخيبر.

وأخرج من طريق ابن عيينة عن الزّهريّ عن ابن كعب بن مالك عن أبيه ، أنّه قال للنّبيّ ﷺ فذكر الحديث . وفيه . وإنّي أنخلع من مالي كلّه صدقة ، قال : يجزي عنك الثّلث . وفي حديث أبي لبابة عند أحمد وأبي داود نحوه.

وقد اختلف السّلف فيمن نذر أن يتصدّق بجميع ماله على عشرة

---

(١) وهو شيخ البخاري في هذا الحديث.

مذاهب.

القول الأول : قال مالك : يلزمه الثّلث بهذا الحديث.

ونوزع. في أنّ كعب بن مالك لَم يصرّح بلفظ النّذر ولا بمعناه ، بل يحتمل أنّه نجّز النّذر ، ويحتمل أن يكون أراده فاستأذن ، والانخلاع الذي ذكره ليس بظاهرٍ في صدور النّذر منه ، وإنّما الظّاهر أنّه أراد أن يؤكّد أمر توبته بالتّصدّق بجميع ماله شكراً لله تعالى على ما أنعم به عليه.

وقال الفاكهانيّ في شرح العمدة : كان الأولى بكعبٍ أن يستشير ولا يستبدّ برأيه ، لكن كأنّه قامت عنده حالٌ لفرحه بتوبته . ظهر له فيها أنّ التّصدّق بجميع ماله مستحقٌّ عليه في الشّكر . فأورد الاستشارة بصيغة الجزم. انتهى

وكأنّه أراد أنّه استبدّ برأيه في كونه جزم بأنّ من توبته أن ينخلع من جميع ماله إلَّا أنّه نجّز ذلك.

وقال ابن المنير : لَم يبتّ كعب الانخلاع بل استشار . هل يفعل أو لا؟.

قلت : ويحتمل أن يكون استفهم وحذفت أداة الاستفهام ، ومن ثَمّ كان الرّاجح عند الكثير من العلماء وجوب الوفاء لمن التزم أن يتصدّق بجميع ماله إلَّا إذا كان على سبيل القربة.

القول الثاني : إن كان مليّاً لزمه ، وإن كان فقيراً فعليه كفّارة يمين ، وهذا قول الليث.

القول الثالث : عن ابن وهب. كقول الليث. وزاد : وإن كان متوسّطاً يخرج قدر زكاة ماله.

القول الرابع : عن أبي حنيفة . يخرج قدر زكاة ماله بغير تفصيل ، وهو قول ربيعة

القول الخامس : عن الشّعبيّ وابن أبي لبابة. لا يلزم شيء أصلاً.

القول السادس : عن قتادة. يلزم الغنيّ العشر والمتوسّط السّبع والمملق الخمس.

القول السابع : يلزم الكلّ إلّا في نذر اللجاج فكفّارته يمين.

القول الثامن : عن سحنونٍ يلزمه أن يخرج ما لا يضرّ به.

القول التاسع : عن الثّوريّ والأوزاعيّ وجماعة. يلزمه كفّارة يمين بغير تفصيل.

القول العاشر : عن النّخعيّ يلزمه الكلّ بغير تفصيل.

وإذا تقرّر ذلك فمناسبة حديث كعب لترجمة البخاري " باب إذا أهدى ماله على وجه النذر والتوبة " أنّ معنى التّرجمة أنّ من أهدى أو تصدّق بجميع ماله إذا تاب من ذنب ، أو إذا نذر . هل ينفذ ذلك إذا نجّزه أو علقه ؟.

وقصّة كعب منطبقة على الأوّل - وهو التّنجيز - لكن لَم يصدر منه تنجيزٌ كما تقرّر ، وإنّما استشار فأشير عليه بإمساك البعض فيكون الأولى لمن أراد أن ينجز التّصدّق بجميع ماله أو يعلقه أن يمسك بعضه ، ولا يلزم من ذلك أنّه لو نجّزه لَم ينفذ.

أمّا التّصدّق بجميع المال فيختلف **باختلاف الأحوال** .

الحال الأولى : من كان قويّاً على ذلك يعلم من نفسه الصّبر لَم يمنع. وعليه يتنزّل فعل أبي بكر الصّدّيق وإيثار الأنصار على أنفسهم المهاجرين ولو كان بهم خصاصةٌ.

الحال الثانية : من لَم يكن كذلك فلا . وعليه يتنزّل " لا صدقة إلَّا عن ظهر غنىً " وفي لفظ " أفضل الصّدقة ما كان عن ظهر غنىً " (١)

قال ابن دقيق العيد : في حديث كعب أنّ للصّدقة أثراً في محو الذّنوب. ومن ثَمّ شرعت الكفّارة الماليّة.

ونازعه الفاكهانيّ فقال : التّوبة تجبّ ما قبلها ، وظاهر حال كعب أنّه أراد فعل ذلك على جهة الشّكر.

قلت : مراد الشّيخ أنّه يؤخذ من قول كعب " إنّ من توبتي.. إلخ " أنّ للصّدقة أثراً في قبول التّوبة التي يتحقّق بحصولها محو الذّنوب ، والحجّة فيه تقرير النّبيّ ﷺ له على القول المذكور.

ويؤخذ منها جواز وقف المشاع ، وشاهده قوله " أمسك عليك بعض مالك " فإنّه ظاهر في أمره بإخراج بعض ماله وإمساك بعض ماله من غير تفصيل بين أن يكون مقسوماً أو مشاعاً ، فيحتاج من منع

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٦١) ومواضع أخرى ، ومسلم (١٠٣٤) من حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه.

أما لفظ " لا صدقة إلَّا.." فأخرجه الإمام أحمد (٧١٥٥) من طريق عطاء عن أبي هريرة به. وأخرجه البخاري (١٤٢٨) من جه آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ حديث حكيم بن حزام.

وقف المشاع إلى دليل المنع.

والمخالف فيه محمّد بن الحسن ، لكن خصّ المنع بما يمكن قسمته.

واحتجّ له الجوريّ - بضمّ الجيم - وهو من الشّافعيّة : بأنّ القسمة بيع ، وبيع الوقف لا يجوز.

وتعقّب : بأنّ القسمة إفراز ، فلا محذور. والله أعلم.

باب القضاء

الحديث الأول

٣٧٣- عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : قال رسول الله ﷺ : من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه ، فهو ردٌّ.[(١)]

وفي لفظ : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا ، فهو ردٌّ[(٢)].

قوله : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه) في رواية الإسماعيليّ من طريق محمّد بن خالد الواسطيّ عن إبراهيم بن سعد عن أبيه ، أنّ رجلاً من آل أبي جهل أوصى بوصايا فيها أَثَرَة في ماله ، فذهبتُ إلى القاسم بن محمّد أستشيره ، فقال القاسم : سمعت عائشة . فذكره.

وسيأتي بيان الأثرة المذكورة في رواية المخرميّ المعلّقة عن العلاء بن عبد الجبّار.

قوله : (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا) علَّقه البخاري عن عبد الله بن جعفر المخرميّ - بفتح الميم وسكون المعجمة وفتح الرّاء نسبة إلى المسور بن مخرمة - فجعفر هو ابن عبد الرّحمن بن المسور بن

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٥٠) ومسلم (١٧١٨) من طريق إبراهيم بن سعد بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها.

قال البخاري: رواه عبد الله بن جعفر المخرَّمي وعبد الواحد بن أبي عون عن سعد بن إبراهيم.

قلت : وقد وصل مسلمٌ رواية ابن جعفر كما سيأتي.

(٢) أخرجه مسلم (١٧١٨) من طريق عبد الله بن جعفر الزهري عن سعد بن إبراهيم به. وقد علَّقه البخاري كما تقدّم.

مخرمة.

وروايته هذه . وصلها مسلم من طريق أبي عامر العقديّ ، والبخاريّ في " كتاب خلق أفعال العباد " كلاهما عنه عن سعد بن إبراهيم . سألت القاسم بن محمّد عن رجل له مساكن فأوصى بثلث كلّ مسكن منها ، قال : يجمع ذلك كلّه في مسكن واحد . فذكر المتن. وليس لعبد الله بن جعفر في البخاريّ سوى هذا الموضع.

وللدارقطني من طريق عبد العزيز بن محمّد عن عبد الواحد بن أبي عون عن سعد بن إبراهيم بلفظ : من فعل أمراً ليس عليه أمرنا فهو ردّ.

وقد روّيناه في " كتاب السّنّة لأبي الحسين بن حامد " من طريق محمّد بن إسحاق عن عبد الواحد ، وفيه قصّة قال : عن سعد بن إبراهيم قال : كان الفضل بن العبّاس بن عتبة بن أبي لهب أوصى بوصيّةٍ ، فجعل بعضها صدقة وبعضها ميراثاً وخلط فيها ، وأنا يومئذٍ على القضاء ، فما دريت كيف أقضي فيها ، فصلَّيت بجنب القاسم بن محمّد فسألته ، فقال : أَجِز من ماله الثّلث وصيّة ، وردّ سائر ذلك ميراثاً ، فإنّ عائشة حدّثتني . فذكره بلفظ إبراهيم بن سعد.

وفي هذه الرّواية دلالة على أنّ قوله في رواية الإسماعيليّ المتقدّمة "من آل أبي جهل " وهمٌ ، وإنّما هو من آل أبي لهب ، وعلى أنّ قوله في رواية مسلم " يجمع ذلك كلّه في مسكن واحد " هو بقيّة الوصيّة. وليس هو من كلام القاسم بن محمّد ، لكن صرّح أبو عوانة في روايته

بأنّه كلام القاسم بن محمّد.

وهو مشكل جدّاً ، فالذي أوصى بثلث كلّ مسكن أوصى بأمرٍ جائز اتّفاقاً.

وأمّا إلزام القاسم بأن يجمع في مسكن واحد ، ففيه نظرٌ . لاحتمال أن يكون بعض المساكن أغلى قيمة من بعض.

لكن يحتمل أن تكون تلك المساكن متساوية فيكون الأولى أن تقع الوصيّة بمسكنٍ واحد من الثّلاثة ، ولعلَّه كان في الوصيّة شيء زائد على ذلك يوجب إنكارها كما أشارت إليه رواية أبي الحسين بن حامد. والله أعلم.

وقد استشكل القرطبيّ شارح مسلم ما استشكلته ، وأجاب عنه : بالحمل على ما إذا أراد أحد الفريقين الفدية ، أو الموصى لهم القسمة وتمييز حقّه ، وكانت المساكن بحيث يضمّ بعضها إلى بعض في القسمة ، فحينئذٍ تقوم المساكن قيمة التّعديل ويجمع نصيب الموصى لهم في موضع واحد ، ويبقى نصيب الورثة فيما عدا ذلك. والله أعلم.

وهذا الحديث معدودٌ من أصول الإسلام وقاعدةٌ من قواعده ، فإنّ معناه : من اخترع في الدّين ما لا يشهد له أصل من أصوله فلا يلتفت إليه.

قال النّوويّ : هذا الحديث ممّا ينبغي أن يعتنى بحفظه واستعماله في إبطال المنكرات وإشاعة الاستدلال به كذلك.

وقال الطّرقيّ [1]: هذا الحديث يصلح أن يسمّى نصف أدلة الشّرع ، لأنّ الدّليل يتركّب من مقدّمتين ، والمطلوب بالدّليل إمّا إثبات الحكم أو نفيه ، وهذا الحديث مقدّمة كبرى في إثبات كلّ حكم شرعيّ ونفيه ، لأنّ منطوقه مقدّمة كليّة في كلّ دليل نافٍ لحكمٍ ، مثل أن يقال في الوضوء بماءٍ نجس : هذا ليس من أمر الشّرع ، وكلّ ما كان كذلك فهو مردود ، فهذا العمل مردود.

فالمقدّمة الثّانية ثابتة بهذا الحديث ، وإنّما يقع النّزاع في الأولى.

ومفهومه أنّ من عمل عملاً عليه أمر الشّرع فهو صحيح ، مثل أن يقال في الوضوء بالنّيّة : هذا عليه أمر الشّرع ، وكلّ ما كان عليه أمر الشّرع فهو صحيح . فالمقدّمة الثّانية ثابتة بهذا الحديث والأولى فيها النّزاع.

فلو اتّفق أن يوجد حديث يكون مقدّمة أولى في إثبات كلّ حكم شرعيّ ونفيه لاستقل الحديثان بجميع أدلة الشّرع ، لكن هذا الثّاني لا يوجد ، فإذا حديث الباب نصف أدلة الشّرع. والله أعلم.

قوله : (ردّ) معناه مردود من إطلاق المصدر على اسم المفعول ،

---

(١) هو الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت بن محمد الأصبهاني . وطرْق : من قرى أصبهان. سكن برد ، وكان متفنناً ، له تصانيف ، إلَّا أنه جهل ، وقال بقدم الروح. سمع : عبد الوهاب بن مندة وطبقته ، وجال في الطلب ، ولحق أبا القاسم بن البسري . توفي في شوال ، سنة إحدى وعشرين وخمس مائة . قاله الذهبي في "السير" (١٤/ ٣٧٢).

وقال ابن النجار كما في الوافي للصفدي . (٦/ ١٧٥): له مصنفات حسنة منها كتاب اللوامع في أطراف الصحيحين

مثل خلق ومخلوق ونسخ ومنسوخ ، وكأنّه قال : فهو باطل غير معتدّ به.

واللفظ الثّاني وهو قوله " من عمل " أعمّ من اللفظ الأوّل. وهو قوله " من أحدث " فيحتجّ به في إبطال جميع العقود المنهيّة ، وعدم وجود ثمراتها المرتّبة عليها ، وفيه ردّ المحدثات ، وأنّ النّهي يقتضي الفساد ، لأنّ المنهيّات كلّها ليست من أمر الدّين فيجب ردّها.

ويستفاد منه أنّ حكم الحاكم لا يغيّر ما في باطن الأمر لقوله " ليس عليه أمرنا " والمراد به أمر الدّين.

وفيه أنّ الصّلح الفاسد منتقض ، والمأخوذ عليه مستحقّ الرّدّ.

الحديث الثاني

٣٧٤- عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : دخلتْ هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله ﷺ ، فقالت : يا رسولَ الله ، إنَّ أبا سفيان رجلٌ شحيحٌ ، لا يُعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بَنِيَّ ، إلَّا ما أخذتُ من ماله بغير علمه ، فهل عليَّ في ذلك من جُناحٍ ؟ فقال رسول الله ﷺ : خذي من ماله بالمعروف ، ما يكفيك ويكفي بنِيكِ.(١)

قوله : (هند بنت عتبة) وللبخاري من رواية يحيى عن هشام عن أبيه " أنّ هنداً بنت عتبة " كذا في هذه الرّواية هنداً بالصّرف. (٢)

ووقع في رواية الزّهريّ عن عروة . بغير صرف " هند بنت عتبة بن ربيعة". أي ابن عبد شمس بن عبد منافٍ.

وفي رواية الشّافعيّ عن أنس بن عياض عن هشام " أنّ هنداً أمّ معاوية ، وكانت هند لَمَّا قتل أبوها عتبة وعمّها شيبة وأخوها الوليد يوم بدر شقّ عليها ، فلمّا كان يوم أحد وقتل حمزة فرحت بذلك ، وعمَدَتْ إلى بطنه فشقّتها ، وأخذت كبده فلاكتْها ثمّ لفظتْها ، فلمّا كان يوم الفتح ، ودخل أبو سفيان مكّة مسلماً بعد أن أسرته خيل

---

(١) أخرجه البخاري (٢٠٩٧ ، ٢٣٢٨ ، ٣٦١٣ ، ٥٠٤٤ ، ٥٠٤٩ ، ٥٠٥٥ ، ٦٢٦٥ ، ٦٧٤٢ ، ٦٧٥٨) ومسلم (١٧١٤) من طريق الزهري. وكذا هشام عن عروة عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) وقعت هذه الرواية بالصرف في صحيح البخاري (٥٠٤٩) في كتاب النفقات . كما ذكر الشارح. وكذا وقع عند ابن الجارود (١٠٢٥) من طريق يحيى بن سعيد.

النّبيّ ﷺ تلك الليلة ، فأجاره العبّاس ، غضبت هند لأجل إسلامه ، وأخذت بلحيته ، ثمّ إنّها بعد استقرار النّبيّ ﷺ بمكّة ، جاءت فأسلمت وبايعت ".

وكانت من عقلاء النّساء ، وكانت قبل أبي سفيان عند الفاكه بن المغيرة المخزوميّ ، ثمّ طلقها في قصّة جرت ، فتزوّجها أبو سفيان فأنتجت عنده ، وهي القائلة للنّبيّ ﷺ لَمَّا شرط على النّساء المبايعة ولا يسرقن ولا يزنين " وهل تزني الحرّة ؟ "[(١)].

وماتت هند في خلافة عمر. وقد كانت هند في منزلة أمّهات نساء النّبيّ ﷺ ، لأنّ أمّ حبيبة إحدى زوجاته بنت زوجها أبي سفيان.

وفي الصحيحين. أنّها قالت له : يا رسولَ الله. ما كان على ظهر الأرض من أهل خباء أحبّ إليّ أن يذلّوا من أهل خبائك ، وما على ظهر الأرض اليوم أهل خباء أحبّ إليّ أن يعزّوا من أهل خبائك. فقال : أيضاً والذي نفسي بيده . ثمّ قالت : يا رسولَ الله ، إنّ أبا سفيان. إلخ.

وذكر ابن عبد البرّ : أنّها ماتت في المحرّم سنة أربع عشرة ، يوم مات أبو قحافة والد أبي بكر الصّدّيق.

---

(١) أخرجه أبو يعلى في "مسنده" (٤٧٥٤) من طريق غبطة أم عمرو - عجوز من بني مجاشع - حدثتني عمتي عن جدتي عن عائشة قالت : جاءت هند بنت عتبة بن ربيعة إلى رسول الله ﷺ لتبايعه.. فذكر الحديث.
قال الحافظ في "التلخيص" (٢ / ٥٣) : في إسناده مجهولات. ثم ذكر ابن حجر طرقاً أخرى له ، وفيها نظرٌ.

وأخرج ابن سعد في "الطّبقات" ما يدلّ على أنّها عاشت بعد ذلك ، فروى عن الواقديّ عن ابن أبي سبرة عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم ، أنّ عمر استعمل معاوية على عمل أخيه ، فلم يزل والياً لعمر حتّى قُتل ، واستخلف عثمان فأقرّه على عمله وأفرده بولاية الشّام جميعاً ، وشخص أبو سفيان إلى معاوية ، ومعه ابناه عتبة وعنبسة ، فكتبت هند إلى معاوية قد قدم عليك أبوك وأخواك ، فاحمل أباك على فرس وأعطه أربعة آلاف درهم ، واحمل عتبة على بغل وأعطه ألفي درهم ، واحمل عنبسة على حمار وأعطه ألف درهم ، ففعل ذلك. فقال أبو سفيان : أشهد بالله أنّ هذا عن رأي هند.

قلت : كان عتبة منها وعنبسة من غيرها ، أمّه عاتكة بنت أبي أزيهر الأزديّ. وفي " الأمثال للميدانيّ ، أنّها عاشت بعد وفاة أبي سفيان ، فإنّه ذكر قصّة فيها ، أنّ رجلاً سأل معاوية أن يزوّجه أمّه ؟ فقال : إنّها قعدت عن الولد.

قوله : (إنّ أبا سفيان) هو صخر بن حرب بن أُميَّة بن عبد شمس زوجها ، وكان قد رأس في قريش بعد وقعة بدر ، وسار بهم في أحد ، وساق الأحزاب يوم الخندق ، ثمّ أسلم ليلة الفتح

قوله : (رجلٌ شحيحٌ) في رواية للشيخين " رجل مِسّيك ، فهل عليَّ حرجٌ من أن أطعم من الذي له عيالنا ".

واختلف في ضبطه.

فالأكثر. بكسر الميم وتشديد السّين على المبالغة.

وقيل : بوزن شحيح . قال النّوويّ : هذا هو الأصحّ من حيث اللّغة ، وإن كان الأوّل أشهر في الرّواية.

ولَم يظهر لي كون الثّاني أصحّ ، فإنّ الآخر مستعمل كثيراً مثل شرّيب وسكّير ، وإن كان المخفّف أيّهما فيه نوع مبالغة ، لكنّ المشدّد أبلغ.

قال في النّهاية في كتاب الأشخاص : المشهور في كتب اللّغة الفتح والتّخفيف . وفي كتب المحدّثين الكسر والتّشديد . والشّحّ البخل مع حرص ، والشّحّ أعمّ من البخل ، لأنّ البخل يختصّ بمنع المال ، والشّحّ بكل شيء.

وقيل : الشّحّ لازم كالطّبع ، والبخل غير لازم.

قال القرطبيّ : لَم ترد هند وصف أبي سفيان بالشّحّ في جميع أحواله ، وإنّما وصفت حالها معه ، وأنّه كان يقتّر عليها وعلى أولادها ، وهذا لا يستلزم البخل مطلقاً فإنّ كثيراً من الرّؤساء يفعل ذلك مع أهله ، ويؤثر الأجانب استئلافاً لهم.

قلت : وورد في بعض الطّرق لقول هند هذا سبب يأتي ذكره قريباً.

قوله : (إلَّا ما أخذت من ماله بغير علمه ، فهل عليّ في ذلك من جناحٍ) وللبخاري " إلَّا ما أخذت منه ، وهو لا يعلم ".

زاد الشّافعيّ في روايته " سرّاً ، فهل عليّ في ذلك من شيء ؟ " ، ووقع في رواية الزّهريّ " فهل عليّ حرج أن أطعم من الذي له عيالنا"؟.

قوله : (خذي من ماله بالمعروف ، ما يكفيك ويكفي بَنِيْك)

وللبخاري من رواية هشام عن أبيه " فقال : خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف " وفي رواية شعيب عن الزّهريّ في الصحيحين " لا حرج عليك أن تطعميهم بالمعروف ".

قال القرطبيّ : قوله " خذي " أمر إباحة بدليل قوله " لا حرج " والمراد بالمعروف القدر الذي عُرف بالعادة أنّه الكفاية.

قال : وهذه الإباحة وإن كانت مطلقة لفظاً لكنّها مقيّدة معنىً ، كأنّه قال : إن صحّ ما ذكرتِ.

وقال غيره : **يحتمل** أن يكون ﷺ علم صدقها فيما ذكرت فاستغنى عن التّقييد.

واستدل بهذا الحديث على جواز ذكر الإنسان بما لا يعجبه إذا كان على وجه الاستفتاء والاشتكاء ونحو ذلك ، وهو أحد المواضع التي تباح فيها الغيبة.

وفيه من الفوائد : جواز ذِكر الإنسان بالتّعظيم كاللقب والكنية.

كذا قيل . وفيه نظرٌ ، لأنّ أبا سفيان كان مشهوراً بكنيته دون اسمه ، فلا يدلّ قولها " إنّ أبا سفيان " على إرادة التّعظيم.

وفيه جواز استماع كلام أحد الخصمين في غيبة الآخر. وفيه أنّ من نسب إلى نفسه أمراً عليه فيه غضاضة فليقرنه بما يقيم عذره في ذلك.

وفيه جواز سماع كلام الأجنبيّة عند الحكم ، والإفتاء عند من يقول إنّ صوتها عورة ، ويقول جاز هنا للضّرورة.

وفيه أنّ القول قول الزّوجة في قبض النّفقة ، لأنّه لو كان القول قول الزّوج إنّه منفق لكلفت هذه البيّنة على إثبات عدم الكفاية.

وأجاب المازريّ عنه : بأنّه من باب تعليق الفتيا لا القضاء.

وفيه وجوب نفقة الزّوجة ، وقد انعقد **الإجماع** على الوجوب.

لكن اختلفوا في تقديرها.

القول الأول : ذهب الجمهور إلى أنها مقدّرة بالكفاية ، وهو قول للشّافعيّ حكاه الجوينيّ.

القول الثاني : المشهور عن الشّافعيّ أنّه قدّرها بالأمداد ، فعلى الموسر كلّ يوم مدّان ، والمتوسّط مدّ ونصف والمعسر مدّ ، وتقريرها بالأمداد رواية عن مالك أيضاً.

ووافق الجمهورَ من الشّافعيّة أصحابُ الحديث كابن خزيمة وابن المنذر ومن غيرهم أبو الفضل بن عبدان ، وقال الرّويانيّ في " الحلية " : هو القياس.

وتمسّك بعض الشّافعيّة بأنّها لو قدّرت بالحاجة لسقطت نفقة المريضة والغنيّة في بعض الأيّام ، فوجب إلحاقها بما يشبه الدّوام ، وهو الكفّارة لاشتراكهما في الاستقرار في الذّمّة.

ويقوّيه قوله تعالى { من أوسط ما تطعمون أهليكم } فاعتبروا الكفّارة بها ، والأمداد معتبرة في الكفّارة.

ويخدش في هذا الدّليل أنّهم صحّحوا الاعتياض عنه ، وبأنّها لو أَكلتْ معه على العادة سقطت بخلاف الكفّارة فيهما.

والرّاجح من حيث الدّليل أنّ الواجب الكفاية ، **ولا سيّما وقد نقل بعض الأئمّة الإجماع الفعليّ في زمن الصّحابة والتّابعين على ذلك ، ولا يحفظ عن أحدٍ منهم خلافه.**

قال النّوويّ في " شرح مسلم " : وهذا الحديث حجّة على أصحابنا.

قلت : وليس صريحاً في الرّدّ عليهم ، لكنّ التّقدير بالأمداد محتاج إلى دليل ، فإن ثبت حملت الكفاية في حديث الباب على القدر المقدّر بالأمداد ، فكأنّه كان يعطيها وهو موسر ما يعطي المتوسّط ، فأذن لها في أخذ التّكملة.

وفيه اعتبار النّفقة بحال الزّوجة ، **وهو قول الحنفيّة.**

واختار الخصّاف منهم أنّها معتبرة بحال الزّوجين معاً. قال صاحب " الهداية " : وعليه الفتوى ، والحجّة فيه ضمّ قوله تعالى {لينفق ذو سعة من سعته} الآية إلى هذا الحديث.

وذهبت الشّافعيّة : إلى اعتبار حال الزّوج تمسّكاً بالآية ، **وهو قول بعض الحنفيّة.**

وفيه وجوب نفقة الأولاد بشرط الحاجة ، **والأصحّ عند الشّافعيّة** اعتبار الصّغر أو الزّمانة.

وفيه وجوب نفقة خادم المرأة على الزّوج.

قال الخطّابيّ : لأنّ أبا سفيان كان رئيس قومه ، ويبعد أن يمنع زوجته وأولاده النّفقة ، فكأنّه كان يعطيها قدر كفايتها وولدها دون

من يخدمهم ، فأضافت ذلك إلى نفسها ، لأنّ خادمها داخل في جملتها.

قلت : **ويحتمل** أن يتمسّك لذلك بقوله في بعض طرقه " أن أطعم من الذي له عيالنا ".[1]

واستُدل به على وجوب نفقة الابن على الأب ، ولو كان الابن كبيراً.

وتعقّب : بأنّها واقعة عين ولا عموم في الأفعال ، فيحتمل أن يكون المراد بقولها " بنيّ " بعضهم أي : من كان صغيراً أو كبيراً زمناً لا جميعهم.

واستدل به على أنّ من له عند غيره حقّ وهو عاجز عن استيفائه ، جاز له أن يأخذ من ماله قدر حقّه بغير إذنه ، وتسمى مسألة الظّفر.

وبها قال **الشّافعيّ** ، فجزم بجواز الأخذ فيما إذا لَم يمكن تحصيل الحقّ بالقاضي ، كأن يكون غريمه منكراً ولا بيّنة له عند وجود الجنس ، فيجوز عنده أخذه إن ظفر به ، وأخذ غيره بقدره إن لَم يجده ويجتهد في التّقويم ولا يحيف.

فإن أمكن تحصيل الحقّ بالقاضي . **فالأصحّ عند أكثر الشّافعيّة** الجواز أيضاً.

وعن أبي حنيفة : المنع ، **وعنه** : يأخذ جنس حقّه ، ولا يأخذ من غير جنس حقّه إلَّا أحد النّقدين بدل الآخر.

وعن مالك : ثلاث روايات كهذه الآراء.

---

(١) هذه الرواية في الصحيحين كما تقدَّم في الشرح.

وعن أحمد : المنع مطلقاً.

واتّفقوا على أنّ محلّ الجواز في الأموال لا في العقوبات البدنيّة لكثرة الغوائل في ذلك ، ومحلّ الجواز في الأموال أيضاً ما إذا أمن الغائلة كنسبته إلى السّرقة ونحو ذلك.

قال الخطّابيّ : يؤخذ من حديث هند جواز أخذ الجنس وغير الجنس ، لأنّ منزل الشّحيح لا يجمع كلّ ما يحتاج إليه من النّفقة والكسوة وسائر المرافق اللازمة ، وقد أطلق لها الإذن في أخذ الكفاية من ماله.

قال : ويدلّ على صحّة ذلك قولها في رواية أخرى " وإنّه لا يدخل على بيتي ما يكفيني وولدي ".

قلت : ولا دلالة فيه لِمَا ادّعاه من أنّ بيت الشّحيح لا يحتوي على كلّ ما يحتاج إليه ، لأنّها نفت الكفاية مطلقاً ، فتناول جنس ما يحتاج إليه وما لا يحتاج إليه.

ودعواه أنّ منزل الشّحيح كذلك مسلَّمة ، لكن من أين له أنّ منزل أبي سفيان كان كذلك ؟.

والذي يظهر من سياق القصّة ، أنّ منزله كان فيه كلّ ما يحتاج إليه إلَّا أنّه كان لا يمكّنها إلَّا من القدر الذي أشارت إليه ، فاستأذنت أن تأخذ زيادة على ذلك بغير علمه.

وقد وجّه ابن المنيّر قوله ، أنّ في قصّة هند دلالة على أنّ لصاحب الحقّ أن يأخذ من غير جنس حقّه بحيث يحتاج إلى التّقويم ، لأنّه ﷺ

أذن لهندٍ أن تفرض لنفسها وعيالها قدر الواجب ، وهذا هو التّقويم بعينه ، بل هو أدقّ منه وأعسر.

واستدل به على أنّ للمرأة مدخلاً في القيام على أولادها وكفالتهم والإنفاق عليهم ، وفيه اعتماد العرف في الأمور التي لا تحديد فيها من قبل الشّرع.

وقال القرطبيّ : فيه اعتبار العرف في الشّرعيّات خلافاً لمن أنكر ذلك لفظاً ، وعمل به معنىً **كالشّافعيّة.**

كذا قال ، والشّافعيّة إنّما أنكروا العمل بالعرف إذا عارضه النّصّ الشّرعيّ ، أو لَم يرشد النّصّ الشّرعيّ إلى العرف.

واستدل به الخطّابيّ على جواز القضاء على الغائب ، وترجم البخاريّ في كتاب الأحكام " القضاء على الغائب " وأورد هذا الحديث من طريق سفيان الثّوريّ عن هشام بلفظ " إنّ أبا سفيان رجل شحيح ، فأحتاج أن آخذ من ماله ، قال : خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف "

وذكر النّوويّ ، أنّ جمعاً من العلماء من **أصحاب الشّافعيّ** ، ومن غيرهم استدلّوا بهذا الحديث لذلك ، حتّى قال الرّافعيّ في " القضاء على الغائب " : احتجّ أصحابنا على **الحنفيّة** في منعهم القضاء على الغائب بقصّة هند ، وكان ذلك قضاء من النّبيّ ﷺ على زوجها وهو غائب.

قال النّوويّ : ولا يصحّ الاستدلال ، لأنّ هذه القصّة كانت بمكّة ،

وكان أبو سفيان حاضراً بها ، وشرط القضاء على الغائب أن يكون غائباً عن البلد أو مستتراً لا يقدر عليه أو متعزّزاً ، ولَم يكن هذا الشّرط في أبي سفيان موجوداً فلا يكون قضاء على الغائب بل هو إفتاء ، وقد وقع في كلام الرّافعيّ في عدّة مواضع أنّه كان إفتاء. انتهى.

واستدل بعضهم على أنّه كان غائباً بقول هند " لا يعطيني " إذ لو كان حاضراً لقالت لا ينفق عليّ ، لأنّ الـزّوج هو الذي يباشر الإنفاق.

وهذا ضعيف . لِجواز أن يكون عادته أن يعطيها جملة ، ويأذن لها في الإنفاق مفرّقاً.

نعم. قول النّوويّ ، إنّ أبا سفيان كان حاضراً بمكّة حقٌّ ، وقد سبقه إلى الجزم بذلك السّهيليّ ، بل أورد أخصّ من ذلك ، وهو أنّ أبا سفيان كان جالساً معها في المجلس ، لكن لَم يسق إسناده.

وقد ظفرتُ به في " طبقات ابن سعد " أخرجه بسندٍ رجاله رجال الصّحيح ، إلَّا أنّه مرسل عن الشّعبيّ ، أنّ هنداً لَمَّا بايعت ، وجاء قوله ولا يسرقن قالت : قد كنت أصبت من مال أبي سفيان ، فقال أبو سفيان : فما أصبتِ من مالي فهو حلال لكِ.

قلت : ويمكن تعدّد القصّة ، وأنّ هذا وقع لَمَّا بايعت ثمّ جاءت مرّة أخرى فسألت عن الحكم ، وتكون فهمت من الأوّل إحلال أبي سفيان لها ما مضى فسألت عمّا يستقبل.

لكن يشكل على ذلك. ما أخرجه ابن منده في " المعرفة " من طريق

عبد الله بن محمّد بن زاذان عن هشام بن عروة عن أبيه قال : قالت هند لأبي سفيان : إنّي أريد أن أبايع ، قال : فإن فعلت فاذهبي معك برجلٍ من قومك ، فذهبت إلى عثمان فذهب معها ، فدخلت منتقبة فقال : بايعي أن لا تشركي.. الحديث ، وفيه : فلمّا فرغت. قالت : يا رسولَ الله. إنّ أبا سفيان رجل بخيل - الحديث - قال : ما تقول يا أبا سفيان ؟ قال : أمّا يابساً فلا ، وأمّا رطباً فأحلّه.

وذكر أبو نعيمٍ في " المعرفة " ، أنّ عبد الله تفرّد به بهذا السّياق وهو ضعيف.

وأوّل حديثه يقتضي ، أنّ أبا سفيان لَم يكن معها ، وآخره يدلّ على أنّه كان حاضراً.

لكن **يحتمل** : أن يكون كلّ منهما توجّه وحده ، أو أرسل إليه لَمَّا اشتكت منه.

ويؤيّد هذا الاحتمال الثّاني . ما أخرجه الحاكم في تفسير الممتحنة من " المستدرك " عن فاطمة بنت عتبة ، أنّ أبا حذيفة بن عتبة ذهب بها وبأختها هند يبايعان فلمّا اشترط. ولا يسرقن ، قالت هند : لا أبايعك على السّرقة ، إنّي أسرق من زوجي ، فكفّ حتّى أرسل إلى أبي سفيان يتحلّل لها منه ، فقال : أمّا الرّطب فنعم ، وأمّا اليابس فلا .

والذي يظهر لي أنّ البخاريّ لَم يرد أنّ قصّة هند كان قضاء على أبي سفيان وهو غائب ، بل استدل بها على صحّة القضاء على الغائب ، ولو لَم يكن ذلك قضاء على غائب بشرطه ، بل لَمَّا كان أبو سفيان غير

حاضر معها في المجلس وأذن لها أن تأخذ من ماله بغير إذنه قدر كفايتها كان في ذلك نوع قضاء على الغائب ، فيحتاج من منعه أن يجيب عن هذا.

وقد انبنى على هذا خلاف يتفرّع منه.

وهو أنّ الأب إذا غاب أو امتنع من الإنفاق على ولده الصّغير ، أذن القاضي للأمّ إذا كانت فيها أهليّة ذلك في الأخذ من مال الأب إن أمكن ، أو في الاستقراض عليه والإنفاق على الصّغير.

وهل لها الاستقلال بذلك بغير إذن القاضي ؟.

وجهان ينبنيان على الخلاف في قصّة هند ، فإن كانت إفتاء جاز لها الأخذ بغير إذن ، وإن كانت قضاء فلا يجوز إلَّا بإذن القاضي.

وممّا رجح به أنّه كان قضاء لا فتيا ، التّعبير بصيغة الأمر حيث قال لها " خذي " ولو كان فتيا لقال مثلاً : لا حرج عليكِ إذا أخذت ، ولأنّ الأغلب من تصرّفاته ﷺ إنّما هو الحكم.

وممّا رجح به أنّه كان فتوى ، وقوع الاستفهام في القصّة في قولها "هل عليّ جناح " ؟ ، ولأنّه فوّض تقدير الاستحقاق إليها ، ولو كان قضاء لَم يفوّضه إلى المدّعي ، ولأنّه لَم يستحلفها على ما ادّعته ولا كلفها البيّنة.

والجواب : أنّ في ترك تحليفها أو تكليفها البيّنة حجّة لمن أجاز للقاضي أن يحكم بعلمه ، فكأنّه ﷺ علم صدقها في كلّ ما ادّعت به.

وعن الاستفهام أنّه لا استحالة فيه من طالب الحكم.

وعن تفويض قدر الاستحقاق أنّ المراد الموكول إلى العرف كما تقدم.

وفيه القضاء على الغائب في حقوق الآدميّين دون حقوق الله **بالاتّفاق** ، حتّى لو قامت البيّنة على غائب بسرقةٍ مثلاً ، حكم بالمال دون القطع.

قال ابن بطّال : **أجاز مالك والليث والشّافعيّ وأبو عبيد وجماعة** الحكم على الغائب ، **واستثنى ابن القاسم عن مالك** ما يكون للغائب فيه حجج كالأرض والعقار إلَّا إن طالت غيبته أو انقطع خبره.

وأنكر ابن الماجشون صحّة ذلك عن مالك وقال : العمل بالمدينة على الحكم على الغائب مطلقاً حتّى لو غاب بعد أن توجّه عليه الحكم قضي عليه.

وقال ابن أبي ليلى وأبو حنيفة : لا يُقضى على الغائب مطلقاً. وأمّا من هرب أو استتر بعد إقامة البيّنة ، فينادي القاضي عليه ثلاثاً ، فإن جاء وإلا أنفذ الحكم عليه.

وقال ابن قدامة : أجازه أيضاً **ابن شبرمة والأوزاعيّ وإسحاق وهو أحد الرّوايتين عن أحمد.**

ومنعه أيضاً **الشّعبيّ والثّوريّ ، وهي الرّواية الأخرى عن أحمد.**

قال : **واستثنى أبو حنيفة** مَن له وكيل مثلاً ، فيجوز الحكم عليه بعد الدّعوى على وكيله.

واحتجّ من منع بحديث عليٍّ ﵁ رفعه : لا تقضي لأحد الخصمين

حتّى تسمع من الآخر. وهو حديث حسن ، أخرجه أبو داود والتّرمذيّ وغيرهما.

وبحديث : الأمر بالمساواة بين الخصمين. (١) وبأنّه لو حضر لَم تسمع بيّنة المدّعي حتّى يسأل المدّعى عليه فإذا غاب فلا تسمع ، وبأنّه لو جاز الحكم مع غيبته لَم يكن الحضور واجباً عليه.

وأجاب من أجاز : بأنّ ذلك كلّه لا يمنع الحكم على الغائب ، لأنّ حجّته إذا حضر قائمة فتسمع ويعمل بمقتضاها ، ولو أدّى إلى نقض الحكم السّابق ، وحديث عليٍّ محمول على الحاضرين.

وقال ابن العربيّ : حديث عليٍّ ، إنّما هو مع إمكان السّماع ، فأمّا مع تعذّره بمغيبٍ فلا يمنع الحكم ، كما لو تعذّر بإغماءٍ أو جنون أو حجر أو صغر ، وقد عمل الحنفيّة بذلك في الشّفعة والحكم على من عنده للغائب مال أن يدفع منه نفقة زوج الغائب ، وقد احتجّ بقصة هند الشّافعيّ وجماعة لجواز القضاء على الغائب.

وتعقّب : بأنّ أبا سفيان كان حاضراً في البلد كما تقدّم.

تنْبيهٌ : أشكل على بعضهم استدلال البخاريّ بهذا الحديث على مسألة الظّفر في " كتاب الأشخاص " حيث ترجم له " قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه " ، واستدلاله به على جواز القضاء على

---

(١) أخرجه أبو داود في "السنن" (٣٥٨٨) والإمام أحمد (٢٦ / ٢٩) والحاكم (٧٠٢٩) من طريق مصعب بن ثابت عن عبد الله بن الزبير ، قال : قضى رسول الله ﷺ ، أنَّ الخصمين يقعدان بين يَدي الْحَكَمِ. ومصعب بن ثابت ضعيف.

الغائب.

لأنّ الاستدلال به على مسألة الظّفر لا تكون إلَّا على القول ، بأنّ مسألة هند كانت على طريق الفتوى.

والاستدلال به على مسألة القضاء على الغائب ، لا يكون إلَّا على القول بأنّها كانت حكماً.

والجواب أن يقال : كلّ حكم يصدر من الشّارع ، فإنّه ينزّل منزلة الإفتاء بذلك الحكم في مثل تلك الواقعة ، فيصحّ الاستدلال بهذه القصّة للمسألتين. والله أعلم.

واستدلَّ به **البخاري** على أنَّ للقاضي أن يحكم بعلمه في أمر النّاس إذا لَم يخف الظّنون والتّهمة.

وقال أبو حنيفة ومن وافقه : للقاضي أن يحكم بعلمه في حقوق النّاس ، وليس له أن يقضي بعلمه في حقوق الله كالحدود ، لأنّها مبنيّة على المسامحة.

وله في حقوق النّاس تفصيل ، قال : إن كان ما علمه قبل ولايته لَم يحكم ، لأنّه بمنزلة ما سمعه من الشّهود وهو غير حاكم ، بخلاف ما علمه في ولايته.

وأمّا قوله " إذا لَم يخف الظّنون والتّهمة " فقيّد به قول من أجاز للقاضي أن يقضي بعلمه ، لأنّ الذين منعوا ذلك مطلقاً ، اعتلّوا بأنّه غير معصوم فيجوز أن تلحقه التّهمة إذا قضى بعلمه أن يكون حكم لصديقه على عدوّه ، فحسمت المادّة . فجعل البخاري محلّ الجواز ما

إذا لَم يخف الحاكم الظّنون والتّهمة.

وأشار إلى أنّه يلزم من المنع من أجل حسم المادّة ، أن يسمع مثلاً رجلاً طلَّق امرأته طلاقاً بائناً . ثمّ رفعته إليه فأنكر فإذا حلَّفه فحلف لزم أن يديمه على فرج حرام فيفسق به ، فلم يكن له بدٌّ من أن لا يقبل قوله ويحكم عليه بعلمه ، فإن خشي التّهمة فله أن يدفعه ، ويقيم شهادته عليه عند حاكم آخر.

وقال الكرابيسيّ [1] : الذي عندي أنّ شرط جواز الحكم بالعلم أن يكون الحاكم مشهوراً بالصّلاح والعفاف والصّدق ، ولَم يعرف بكبير زلة ولَم يؤخذ عليه خربة بحيث تكون أسباب التّقى فيه موجودة وأسباب التّهم فيه مفقودة ، فهذا الذي يجوز له أن يحكم بعلمه مطلقاً.

قلت : وكأنّ البخاريّ أخذ ذلك عنه ، فإنّه من مشايخه.[2]

قال ابن بطّال : احتجّ من أجاز للقاضي أن يحكم بعلمه ، بحديث الباب فإنّه ﷺ قضى لها بوجوب النّفقة لها ولولدها لعلمه بأنّها زوجة أبي سفيان ولَم يلتمس على ذلك بيّنة ، ومن حيث النّظر أنّ علمه أقوى من الشّهادة لأنّه يتيقّن ما علمه ، والشّهادة قد تكون كذباً.

وحجّة من منع قوله حديث أمّ سلمة " إنّما أقضي له بما أسمع " ولَم يقل بما أعلم. وقال للحضرميّ " شاهداك أو يمينه " وفيه " وليس

---

(١) الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي الفقيه البغدادي ، قال ابن قانع : توفي سنة ٢٤٥.

(٢) أي : الكرابيسي.

وقال الشارح في "لسان الميزان" (٢/ ٣٠٥) في ترجمة الكرابيسي : ويقال : أنه من جملة مشائخ البخاري صاحب الصحيح.

لك إلَّا ذلك " ولِمَا يخشى من قضاة السّوء أن يحكم أحدهم بما شاء ، ويحيل على علمه.

واحتجّ من منع مطلقاً بالتّهمة.

واحتجّ من فصّل : بأنّ الذي علمه الحاكم قبل القضاء كان على طريق الشّهادة ، فلو حكم به لحكم بشهادة نفسه فصار بمنزلة من قضى بدعواه على غيره ، وأيضاً فيكون كالحاكم بشاهدٍ واحد ، وأمّا في حال القضاء ففي حديث أمّ سلمة " فإنّما أقضي له على نحو ما أسمع " ولَم يفرّق بين سماعه من شاهد أو مدّعٍ.

وقال ابن المنير : لَم يتعرّض ابن بطّال لمقصود الباب ، وذلك أنّ البخاريّ احتجّ لجواز الحكم بالعلم بقصّة هند ، فكان ينبغي للشّارح أن يتعقّب ذلك بأن لا دليل فيه ، لأنّه خرج مخرج الفتيا ، وكلام المفتي يتنزّل على تقدير صحّة إنهاء المستفتي ، فكأنّه قال : إن ثبت أنّه يمنعك حقّك جـاز لك استيفاؤه مع الإمكان.

قال : وقد أجاب بعضهم بأنّ الأغلب من أحوال النّبيّ ﷺ الحكم والإلزام ، فيجب تنزيل لفظه " عليه " لكن يردّ عليه أنّه ﷺ ما ذكر في قصّة هند أنّه يعلم صدقها ، بل ظاهر الأمر أنّه لَم يسمع هذه القصّة إلَّا منها ، فكيف يصحّ الاستدلال به على حكم الحاكم بعلمه ؟.

قلت : وما ادّعى نفيه بعيد ، فإنّه لو لَم يعلم صدقها لَم يأمرها بالأخذ ؛ واطّلاعه على صدقها ممكن بالوحي دون من سواه فلا بدّ من سبق علم.

ويؤيّد اطّلاعه على حالها من قبل أن تذكر ما ذكرت من المصاهرة ، ولأنّه قَبِل قولها إنّها زوجة أبي سفيان بغير بيّنة واكتفى فيه بالعلم ، ولأنّه لو كانت فتيا لقال مثلاً تأخذ ، فلمّا أتى بصيغة الأمر بقوله " خذي " دلَّ على الحكم.

ثمّ قال ابن المنير أيضاً : لو كان حكماً لاستدعى معرفة المحكوم به ، والواقع أنّ المحكوم به غير معيّن ، كذا قال. والله أعلم.

تنْبيهٌ : اتّفقوا على أنّه يقضي في قبول الشّاهد وردّه بما يعلمه منه من تجريح أو تزكية. **ومحصّل الآراء في هذه المسألة سبعة** [(١)].

ثالثها : في زمن قضائه خاصّةً.

رابعها : في مجلس حكمه.

خامسها : في الأموال دون غيرها.

سادسها : مثله وفي القذف أيضاً وهو عن بعض المالكيّة.

سابعها : في كلّ شيء إلَّا في الحدود ، وهذا هو الرّاجح عند الشّافعيّة.

وقال ابن العربيّ : لا يقضي الحاكم بعلمه ، والأصل فيه عندنا **الإجماع** على أنّه لا يحكم بعلمه في الحدود ، ثمّ أحدث **بعض الشّافعيّة** قولاً مخرّجاً أنّه يجوز فيها أيضاً حين رأوا أنّها لازمة لهم.

كذا قال ، فجرى على عادته في التّهويل والإقدام على نقل **الإجماع**

---

(١) ترك الشارح ذكر القولين الأولين كعادة أهل العلم في الاختصار ، وللعلم بهما ولو لَم يُذكرا ، والقولان هما المنع مطلقاً والجواز مطلقاً.

مع شهرة الاختلاف.

وفيه الإحالة على العرف فيما ليس فيه تحديدٌ شرعيٌّ لقوله " خذي من ماله ما يكفيك بالمعروف ".

قال ابن المنير وغيره : مقصود البخاري بهذه التّرجمة (١) إثبات الاعتماد على العرف ، وأنّه يقضى به على ظواهر الألفاظ. ولو أنّ رجلاً وكّل رجلاً في بيع سلعةٍ فباعها بغير النّقد الذي عرف النّاس لَم يجز ، وكذا لو باع موزوناً أو مكيلاً بغير الكيل أو الوزن المعتاد.

وذكر القاضي الحسين من الشّافعيّة . أنّ الرّجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي يبنى عليها الفقه ، فمنها الرّجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصّفات الإضافيّة كصغر ضبّة الفضّة وكبرها وغالب الكثافة في اللحية ونادرها وقرب منزله وبعده وكثرة فعلٍ أو كلامٍ وقلته في الصّلاة ، ومقابلاً بعوضٍ في البيع وعيناً وثمن مثلٍ ومهر مثلٍ وكفء نكاحٍ ومؤنةٍ ونفقةٍ وكسوةٍ وسكنى وما يليق بحال الشّخص من ذلك.

ومنها الرّجوع إليه في المقادير كالحيض والطّهر وأكثر مدّة الحمل وسنّ اليأس.

ومنها الرّجوع إليه في فعل غير منضبطٍ يترتّب عليه الأحكام كإحياء الموات والإذن في الضّيافة ودخول بيت قريبٍ وتبسّطٍ مع

(١) بقوله (باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والكيل والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة)

صديقٍ ، وما يعدّ قبضاً وإيداعاً وهديّةً وغصباً وحفظ وديعةٍ وانتفاعاً بعاريةٍ.

ومنها الرّجوع إليه في أمرٍ مخصّصٍ كألفاظ الأيمان وفي الوقف والوصيّة والتّفويض ومقادير المكاييل والموازين والنّقود وغير ذلك.

وفي قصّة هند بنت عتبة أنّه أذن لها في أخذ نفقة بنيها من مال الأب فدلَّ على أنّها تجب عليه دونها.

فأراد البخاريّ أنّه لَمَّا لَم يلزم الأمّهات نفقة الأولاد في حياة الآباء. فالحكم بذلك مستمرّ بعد الآباء.

ويقوّيه قوله تعالى { وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ } أي : رزق الأمّهات وكسوتهنّ من أجل الرّضاع للأبناء ، فكيف يجب لهنّ في أوّل الآية ، ويجب عليهنّ نفقة الأبناء في آخرها K؟

الحديث الثالث

٣٧٥- عن أمّ سلمة رضي الله عنها ، أنّ رسول الله ﷺ سمع جَلَبَة خَصمٍ بباب حجرته ، فخرج إليهم ، فقال : ألا إنما أنا بشرٌ مثلكم ، وإنما يأتيني الخصم ، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعضٍ ، فأحسب أنه صادقٌ ، فأقضي له ، فمن قضيت له بحقّ مسلمٍ ، فإنما هي قطعةٌ من النار فليحملها أو يذرها.[^١]

قوله : (سمع جلَبَة خصمٍ) وللبخاري من رواية صالح بن كيسان عن ابن شهاب " سمع خصومة " ، وفي رواية شعيب عن الزّهريّ عند البخاري " سمع جلبة خصام ".

والجَلَبَة بفتح الجيم واللام : اختلاط الأصوات ، وقوله " خصم " بفتح الخاء وسكون الصّاد ، وهو اسم مصدر يستوي فيه الواحد والجمع والمثّنى مذكّراً ومؤنّثاً ، ويجوز جمعه وتثنيته كما في رواية "خصوم" وكما في قوله تعالى : { هذان خصمان } .

ولمسلمٍ من طريق معمر عن هشام " لَجَبة " بتقديم اللام على الجيم ، وهي لغة فيها.

فأمّا الخصوم . فلم أقف على تعيينهم ، ووقع التّصريح بأنّهما كانا

[^١]: (١) أخرجه البخاري (٢٣٢٦ ، ٢٥٣٤ ، ٦٥٦٦ ، ٦٧٤٨ ، ٦٧٥٩ ، ٦٧٦٢) ومسلم (١٧١٣) من طريق الزهري وكذا هشام كلاهما عن عروة عن زينب بنت أم سلمة عن أم سلمة رضي الله عنها. واللفظ لمسلم.

اثنين. في رواية عبد الله بن رافع عن أمّ سلمة عند أبي داود ولفظه : أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان. [(١)]

وأمّا الخصومة . فبيّن في رواية عبد الله بن رافع ، أنّها كانت في مواريث لهما . وفي لفظ عنده " في مواريث وأشياء قد درست ".

قوله : (بباب حجرته) في رواية شعيب ويونس عند مسلم " عند بابه " والحجرة المذكورة هي منزل أمّ سلمة ، ووقع عند مسلم في رواية معمر " بباب أمّ سلمة ".

قوله : (إنّما أنا بشر) البشر الخلق يطلق على الجماعة والواحد ، بمعنى أنّه منهم ، والمراد أنّه مشارك للبشر في أصل الخلقة ، ولو زاد عليهم بالمزايا التي اختصّ بها في ذاته وصفاته.

والحصر هنا مجازيّ ، لأنّه يختصّ بالعلم الباطن ، ويسمّى قصر قلب ، لأنّه أتى به ردّاً على من زعم أنّ من كان رسولاً فإنّه يعلم كلّ غيب حتّى لا يخفى عليه المظلوم.

قوله : (وإنما يأتيني الخصم ، فلعلَّ بعضَكم أنْ يكونَ أبلغَ من بعض) في رواية سفيان الثّوري عند البخاري " وإنّكم تختصمون إليّ

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٨٤) والإمام أحمد (٢٧٤٧٥) وابن الجارود في "المنتقى" (١٠٠٠) والبيهقي (١٠٨/٦) والدارقطني في "السنن" (٤٢٨/٥) وغيرهم من طرق عن أسامة بن زيد عن ابن رافع به. بلفظ : أتى رسولَ الله ﷺ رجلان يختصمان في مواريث لهما ، لَم تكن لهما بيّنة إلَّا دعواهما ، فقال النبي ﷺ : فذكر حديث الباب . فبكى الرجلان الحديث . واللفظ لأبي داود.
وظاهر كلام الشارح أن القصة واحدة . وقد ذكر أبو داود هذا الطريقَ عِقِب حديث الباب.

، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض " ، ومثله لمسلمٍ من طريق أبي معاوية.

وقوله " ألحن " بمعنى " أبلغ " لأنّه من لحن بمعنى فطن وزنه ومعناه ، والمراد : أنّه إذا كان أفطن كان قادراً على أن يكون أبلغ في حجّته من الآخر.

وقوله " فلعل " هي هنا بمعنى عسى.

قوله : (فأحسب أنّه صادق) هذا يؤذن أنّ في الكلام حذفاً تقديره " وهو في الباطن كاذب " وفي رواية معمر " فأظنّه صادقاً ".

قوله : (فأقضي له) في رواية صالح بن كيسان " فأقضي له بذلك " وفي رواية أبي داود من طريق الثّوريّ " فأقضي له عليه على نحو ممّا أسمع " ومثله في رواية أبي معاوية . وفي رواية عبد الله بن رافع " إنّي إنّما أقضي بينكم برأيي فيما لَم ينزل عليّ فيه ".

قوله : (فمن قضيت له بحقّ مسلم) في رواية مالك ومعمر " فمن قضيت له بشيءٍ من حقّ أخيه " وفي رواية الثّوريّ " فمن قضيت له من أخيه شيئاً " وكأنّه ضمّن قضيت معنى. أعطيت.

ووقع عند أبي داود عن محمّد بن كثير - شيخ البخاريّ فيه - عن سفيان " فمن قضيت له من حقّ أخيه بشيءٍ فلا يأخذه ".

وفي رواية عبد الله بن رافع عند الطّحاويّ والدّارقطنيّ " فمن قضيت له بقضيّةٍ أراها يقطع بها قطعة ظلماً ، فإنّما يقطع له بها قطعة

من نار . إسطاماً [1] يأتي بها في عنقه يوم القيامة ". والإسطام بكسر الهمزة وسكون المهملة والطّاء المهملة " قطعة " فكأنّها للتّأكيد.

قوله : (فإنّما هي) الضّمير للحالة أو القصّة.

قوله : (قطعة من النّار) أي : الذي قضيت له به بحسب الظّاهر ، إذا كان في الباطن لا يستحقّه فهو عليه حرام يئول به إلى النّار.

وقوله " قطعة من النّار " تمثيل يفهم منه شدّة التّعذيب على من يتعاطاه فهو من مجاز التّشبيه كقوله تعالى { إنّما يأكلون في بطونهم ناراً} .

قوله : (فليحملها أو يذرها) في رواية صالح بن كيسان "فليأخذها أو ليتركها ".

وفي رواية مالك عن هشام عند البخاري " فلا يأخذه فإنّما أقطع له قطعة من النّار" قال الدّارقطنيّ : هشام - وإن كان ثقة - لكنّ الزّهريّ أحفظ منه ، وحكاه الدّارقطنيّ عن شيخه أبي بكر النّيسابوريّ.

قلت : ورواية الزّهريّ ترجع إلى رواية هشام. فإنّ الأمر فيه للتّهديد لا لحقيقة التّخيير ، بل هو كقوله. { فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر } .

---

(١)قال ابن الأثير في "النهاية" (٢ / ٩٢٤) : هي الحديدة التي تُحرّك بها النار وتسعر. أي : أقطع له ما يسعر به النار على نفسه ويشعلها ، أو أقطع له ناراً مسعرة. وتقديره ذات إسطام. قال الأزهري : لا أدري أهي عربية أم أعجمية عرّبت. ويقال : لحدّ السيف سطام وسطمٌ

قال ابن التّين : هو خطاب للمقضى له ، ومعناه : أنّه أعلم من نفسه ، هل هو محقٌّ أو مبطل ؟ فإن كان محقّاً فليأخذ ، وإن كان مبطلاً فليترك ، فإنّ الحكم لا ينقل الأصل عمّا كان عليه.

تنْبيهٌ : زاد عبد الله بن رافع في آخر الحديث : فبكى الرّجلان ، وقال كلّ منهما : حقّي لك ، فقال لهما النّبيّ ﷺ : أمّا إذا فعلتما ، فاقتسما وتوخّيا الحقّ ، ثمّ استهما ، ثمّ تحاللا.(١)

وفي هذا الحديث من الفوائد.

إثم من خاصم في باطل حتّى استحقّ به في الظّاهر شيئاً هو في الباطل حرام عليه.

وفيه أنّ من ادّعى مالاً - ولَم يكن له بيّنة - فحلف المدّعى عليه وحكم الحاكم ببراءة الحالف ، أنّه لا يبرّأ في الباطن ، وأنّ المدّعي لو أقام بيّنة بعد ذلك تنافي دعواه سمعت وبطل الحكم.

وفيه أنّ من احتال لأمرٍ باطل بوجهٍ من وجوه الحيل حتّى يصير حقّاً في الظّاهر ويحكم له به ، أنّه لا يحلّ له تناوله في الباطن ، ولا يرتفع عنه الإثم بالحكم.

وفيه أنّ المجتهد قد يخطئ فيردّ به على من زعم أنّ كلّ مجتهد

---

(١) تقدَّم تخريجه قريباً عند أبي داود وغيره . ولفظه عند أبي داود (ثم تحالَّا) ، ولفظ أحمد وغيره (ثم ليحلِّل). ولم أره باللفظ الذي ذكره الشارح .
قال في عون المعبود (٩/ ٣٦٤) : (ثم تحالَّا) بتشديد اللام . أي : ليجعل كل واحد منكما صاحبَه في حلٍّ من قِبَله بإبراء ذمته ، ولفظ المشكاة (ثم ليحلل) كل واحد منكما صاحبه. انتهى .

مصيب ، وفيه أنّ المجتهد إذا أخطأ لا يلحقه إثم بل يؤجر.

وفيه أنّه ﷺ كان يقضي بالاجتهاد فيما لَم ينزل عليه فيه شيء ، **وخالف في ذلك قوم** ، وهذا الحديث من أصرح ما يحتجّ به عليهم.

وفيه أنّه ربّما أدّاه اجتهاده إلى أمرٍ فيحكم به ، ويكون في الباطن بخلاف ذلك ، لكنّ مثل ذلك لو وقع لَم يقرّ عليه ﷺ لثبوت عصمته.

واحتجّ من منع مطلقاً.

أولاً . بأنّه لو جاز وقوع الخطأ في حكمه للزم أمر المكلفين بالخطأ لثبوت الأمر باتّباعه في جميع أحكامه ، حتّى قال تعالى { فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم } الآية :

ثانياً . أنّ الإجماع معصوم من الخطأ ، فالرّسول أولى بذلك لعلوّ رتبته.

والجواب عن الأوّل : أنّ الأمر إذا استلزم إيقاع الخطأ لا محذور فيه ، لأنّه موجود في حقّ المقلدين ، فإنّهم مأمورون باتّباع المفتي والحاكم ، ولو جاز عليه الخطأ.

والجواب عن الثّاني : أنّ الملازمة مردودةٌ ، فإنّ الإجماع إذا فرض وجوده دلَّ على أنّ مستندهم ما جاء عن الرّسول ، فرجع الاتّباع إلى الرّسول لا إلى نفس الإجماع .

والحديث حجّة لمن أثبت أنّه قد يحكم بالشّيء في الظّاهر ، ويكون الأمر في الباطن بخلافه ، ولا مانع من ذلك إذ لا يلزم منه محال عقلاً ولا نقلاً.

وأجاب من منعه : بأنّ الحديث يتعلق بالحكومات الواقعة في فصل الخصومات المبنيّة على الإقرار أو البيّنة ، ولا مانع من وقوع ذلك فيها، ومع ذلك فلا يقرّ على الخطأ ، وإنّما المتنعة أن يقع فيه الخطأ أن يخبر عن أمر بأنّ الحكم الشّرعيّ فيه كذا ، ويكون ذلك ناشئاً عن اجتهاده ، فإنّه لا يكون إلّا حقّاً ، لقوله تعالى { وما ينطق عن الهوى } الآية.

وأجيب : بأنّ ذلك يستلزم الحكم الشّرعيّ ، فيعود الإشكال كما كان.

ومن حجج من أجاز ذلك . قوله ﷺ : أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله ، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم ، فيحكم بإسلام من تلفّظ بالشّهادتين ولو كان في نفس الأمر يعتقد خلاف ذلك.

والحكمة في ذلك مع أنّه كان يمكن اطّلاعه بالوحي على كلّ حكومة ، أنّه لمَّا كان مشرّعاً كان يحكم بما شرع للمكلفين ، ويعتمده الحكّام بعده ، ومن ثَمّ قال : إنّما أنا بشر . أي : في الحكم بمثل ما كلفوا به.

وإلى هذه النّكتة أشار البخاري بإيراده حديث عائشة في قصّة ابن وليدة زمعة ، حيث حكم ﷺ بالولد لعبد بن زمعة وألحقه بزمعة ، ثمّ لمَّا رأى شبهة بعتبة أمر سودة أن تحتجب منه احتياطاً.

ومثله قوله ﷺ في قصّة المتلاعنين لمَّا وضعت التي لوعنت ولداً

يشبه الذي رُميت به : لولا الأيمان لكان لي ولها شأنٌ .

فأشار البخاريّ إلى أنّه ﷺ حكم في ابن وليدة زمعة بالظّاهر ، ولو كان في نفس الأمر ليس من زمعة ، ولا يسمّى ذلك خطأً في الاجتهاد ، ولا هو من موارد الاختلاف في ذلك.

وسبقه إلى ذلك **الشّافعيّ** ، فإنّه لَمَّا تكلم على حديث الباب قال :

وفيه أنّ الحكم بين النّاس يقع على ما يسمع من الخصمين بما لفظوا به ، وإن كان يمكن أن يكون في قلوبهم غير ذلك ، وأنّه لا يقضى على أحدٍ بغير ما لَفَظَ به ، فمن فعل ذلك فقد خالف كتاب الله وسنّة نبيّه ، قال : ومثل هذا قضاؤه لعبد بن زمعة بابن الوليدة ، فلمّا رأى الشّبه بيّناً بعتبة ، قال : احتجبي منه يا سودة.(١)

ولعل السّرّ في قوله { إنّما أنا بشر } امتثال قول الله تعالى { قل إنّما أنا بشر مثلكم } أي : في إجراء الأحكام على الظّاهر الذي يستوي فيه جميع المكلفين ، فأُمر أن يحكم بمثل ما أمروا أن يحكموا به ، ليتمّ الاقتداء به ، وتطيب نفوس العباد للانقياد إلى الأحكام الظّاهرة من غير نظر إلى الباطن.

والحاصل أنّ هنا مقامين.

أحدهما : طريق الحكم ، وهو الذي كلف المجتهد بالتّبصّر فيه ، وبه يتعلق الخطأ والصّواب. وفيه البحث.

والآخر : ما يبطنه الخصم . ولا يطّلع عليه إلَّا الله ومن شاء من

---

(١) قضاؤه ﷺ في عبد بن زمعة تقدَّم في كتاب اللعان برقم (٣٣٠)

رسله ، فلم يقع التّكليف به.

قال الطّحاويّ : **ذهب قومٌ** . إلى أنّ الحكم بتمليك مالٍ أو إزالة ملك أو إثبات نكاح أو فرقة أو نحو ذلك ، إن كان في الباطن كما هو في الظّاهر نفذ على ما حكم به ، وإن كان في الباطن على خلاف ما استند إليه الحاكم من الشّهادة أو غيرها ، لَم يكن الحكم موجباً للتّمليك ، ولا الإزالة ولا النّكاح ولا الطّلاق ولا غيرها ، **وهو قول الجمهور ، ومعهم أبو يوسف.**

وذهب آخرون : إلى أنّ الحكم إن كان في مالٍ ، وكان الأمر في الباطن بخلاف ما استند إليه الحاكم من الظّاهر ، لَم يكن ذلك موجباً لحله للمحكوم له ، وإن كان في نكاح أو طلاق فإنّه ينفذ باطناً وظاهراً.

وحملوا حديث الباب على ما ورد فيه ، وهو المال ، واحتجّوا لِما عداه بقصّة المتلاعنين فإنّه ﷺ فرّق بين المتلاعنين ، مع احتمال أن يكون الرّجل قد صدق فيما رماها به.

قال : فيؤخذ من هذا أنّ كلّ قضاء ليس فيه تمليك مالٍ أنّه على الظّاهر ، ولو كان الباطن بخلافه وأنّ حكم الحاكم يحدث في ذلك التّحريم والتّحليل بخلاف الأموال.

وتعقّب : بأنّ الفرقة في اللعان إنّما وقعت عقوبة للعلم بأنّ أحدهما كاذبٌ ، وهو أصلٌ برأسه فلا يقاس عليه.

وأجاب غيره من الحنفيّة :

أولاً : أنّ ظاهر الحديث يدلّ على أنّ ذلك مخصوص بما يتعلق بسماع كلام الخصم حيث لا بيّنة هناك ولا يمينٌ ، وليس النّزاع فيه ، وإنّما النّزاع في الحكم المرتّب على الشّهادة.

ثانياً : أنّ "مَن" في قوله " فمَن قضيت له " شرطيّة ، وهي لا تستلزم الوقوع ، فيكون من فرض ما لَم يقع ، وهو جائز فيما تعلق به غرضٌ ، وهو هنا محتمل لأَنْ يكون للتّهديد والزّجر عن الإقدام على أخذ أموال النّاس باللسن والإبلاغ في الخصومة ، وهو وإن جاز أن يستلزم عدم نفوذ الحكم باطناً في العقود والفسوخ ، لكنّه لَم يسق لذلك ، فلا يكون فيه حجّة لمن منع.

ثالثاً : أنّ الاحتجاج به يستلزم أنّه ﷺ يقرّ على الخطأ ، لأنّه لا يكون ما قضى به قطعة من النّار إلَّا إذا استمرّ الخطأ ، وإلا فمتى فرض أنّه يطّلع عليه ، فإنّه يجب أن يبطل ذلك الحكم ويردّ الحقّ لمستحقّه.

وظاهر الحديث يخالف ذلك ، فإمّا أن يسقط الاحتجاج به ويؤوّل على ما تقدّم ، وإمّا أن يستلزم استمرار التّقرير على الخطأ وهو باطل.

والجواب عن **الأوّل** : أنّه خلاف الظّاهر ، وكذا **الثّاني**.

والجواب عن **الثّالث** : أنّ الخطأ الذي لا يقرّ عليه هو الحكم الذي صدر عن اجتهاده فيما لَم يوح إليه فيه ، وليس النّزاع فيه ، وإنّما النّزاع في الحكم الصّادر منه بناءً على شهادة زورٍ أو يمينٍ فاجرة فلا يُسمّى خطأً **للاتّفاق** على وجوب العمل بالشّهادة وبالإيمان ، وإلَّا لكان الكثير من الأحكام يسمّى خطأً وليس كذلك.

وعلى هذا فالحجّة من الحديث ظاهرة في شمول الخبر : الأموال والعقود والفسوخ. والله أعلم.

ومن ثَمّ **قال الشّافعيّ** : إنّه لا فرق في دعوى حلّ الزّوجة لمن أقام بتزويجها بشاهدي زورٍ وهو يعلم بكذبهما ، وبين من ادّعى على حرٍّ أنّه في ملكه وأقام بذلك شاهدي زورٍ ، وهو يعلم حرّيّته ، فإذا حكم له الحاكم بأنّه ملكه لَم يحلّ له أن يسترقّه **بالإجماع**.

قال النّوويّ : والقول بأنّ حكم الحاكم يحلّ ظاهراً وباطناً مخالف لهذا الحديث الصّحيح ، **وللإجماع** السّابق على قائلة ، ولقاعدةٍ **أجمع العلماء عليها** ووافقهم القائل المذكور ، وهو أنّ الأبضاع أولى بالاحتياط من الأموال.

وقال ابن العربيّ : إن كان حاكماً نفذ على المحكوم له أو عليه ، وإن كان مفتياً لَم يحل ، فإن كان المفتى له مجتهداً يرى بخلاف ما أفتاه به لَم يجز ، وإلَّا جاز . والله أعلم.

قال : ويستفاد من قوله " وتوخّيا الحقّ " جواز الإبراء من المجهول ؛ لأنّ التّوخّي لا يكون في المعلوم.

وقال القرطبيّ : شنّعوا على مَن قال ذلك قديماً وحديثاً لمخالفة الحديث الصّحيح ؛ ولأنّ فيه صيانة المال وابتذال الفروج ، وهي أحقّ أن يحتاط لها وتصان.

واحتجّ **بعض الحنفيّة** : بما جاء عن عليّ ، أنّ رجلاً خطب امرأة فأبت ، فادّعى أنّه تزوّجها وأقام شاهدين ، فقالت المرأة : إنّهما شهدا

بالزّور ، فزوّجني أنت منه فقد رضيت ، فقال : شاهداك زوّجاك. وأمضى عليها النّكاح.

وتعقّب : بأنّه لَم يثبت عن عليّ.

واحتجّ المذكور من حيث النّظر : بأنّ الحاكم قضى بحجّةٍ شرعيّة فيما له ولاية الإنشاء فيه ، فجعل الإنشاء تحرّزاً عن الحرام ، والحديث صريح في المال وليس النّزاع فيه ، فإنّ القاضي لا يملك دفع مال زيد إلى عمرو ، ويملك إنشاء العقود والفسوخ ، فإنّه يملك بيع أمة زيد مثلاً من عمرو حال خوف الهلاك للحفظ وحال الغيبة ، ويملك إنشاء النّكاح على الصّغيرة ، والفرقة على العينين ، فيجعل الحكم إنشاء احترازاً عن الحكم ، ولأنّه لو لَم ينفذ باطناً فلو حكم بالطّلاق لبقيت حلالاً للزّوج الأوّل باطناً وللثّاني ظاهراً ، فلو ابتلي الثّاني مثل ما ابتلي الأوّل حلَّت للثّالث ، وهكذا فتحلّ لجمعٍ متعدّد في زمن واحد ، ولا يخفى فحشه بخلاف ما إذا قلنا بنفاذه باطناً فإنّها لا تحلّ إلَّا لواحدٍ. انتهى.

وتعقّب : بأنّ الجمهور إنّما قالوا في هذا : تحرم على الثّاني مثلاً إذا علم أنّ الحكم ترتّب على شهادة الزّور ، فإذا اعتمد الحكم وتعمّد الدّخول بها فقد ارتكب محرّماً كما لو كان الحكم بالمال فأكله ، ولو ابتلي الثّاني كان حكم الثّالث كذلك والفحش إنّما لزم من الإقدام على تعاطي المحرّم ، فكان كما لو زنوا ظاهراً واحداً بعد واحد.

وقال ابن السّمعانيّ : شرط صحّة الحكم وجود الحجّة وإصابة

المحلّ ، وإذا كانت البيّنة في نفس الأمر شهود زورٍ لَم تحصل الحجّة ، لأنّ حجّة الحكم هي البيّنة العادلة فإنّ حقيقة الشّهادة إظهار الحقّ ؛ وحقيقة الحكم إنفاذ ذلك ، وإن كان الشّهود كذبة لَم تكن شهادتهم حقّاً.

قال : فإن احتجّوا بأنّ القاضي حكم بحجّةٍ شرعيّة أمر الله بها ، وهي البيّنة العادلة في علمه ولَم يكلف بالإطلاع على صدقهم في باطن الأمر ، فإذا حكم بشهادتهم فقد امتثل ما أمر به ، فلو قلنا لا ينفذ في باطن الأمر للزم إبطال ما وجب بالشّرع ، لأنّ صيانة الحكم عن الإبطال مطلوبة ، فهو بمنزلة القاضي في مسألة اجتهاديّة على مجتهد لا يعتقد ذلك ، فإنّه يجب عليه قبول ذلك وإن كان لا يعتقده صيانة للحكم .

وأجاب ابن السّمعانيّ : بأنّ هذه الحجّة للنّفوذ ، ولهذا لا يأثم القاضي ، وليس من ضرورة وجوب القضاء نفوذ القضاء حقيقة في باطن الأمر ، وإنّما يجب صيانة القضاء عن الإبطال إذا صادف حجّة صحيحة. والله أعلم.

فرعٌ : لو كان المحكوم له يعتقد خلاف ما حكم له به الحاكم ، هل يحلّ له أخذ ما حكم له به أو لا ؟. كمن مات ابن ابنه ، وترك أخاً شقيقاً ، فرفعه لقاضٍ يرى في الجدّ رأي أبي بكر الصّدّيق ، فحكم له بجميع الإرث دون الشّقيق ، وكان الجدّ المذكور يرى رأي الجمهور.

نقل ابن المنذر **عن الأكثر** ، أنّه يجب على الجدّ أن يشارك الأخ

الشّقيق عملاً بمعتقده ، والخلاف في المسألة مشهور.

واستدل بالحديث لِمَن قال : إنّ الحاكم لا يحكم بعلمه بدليل الحصر في قوله " إنّما أقضي له بما أسمع " وقد تقدّم البحث فيه قبل [1].

وفيه : إنّ التّعمّق في البلاغة بحيث يحصل اقتدار صاحبها على تزيين الباطل في صورة الحقّ وعكسه مذموم ، فإنّ المراد بقوله أبلغ. أي : أكثر بلاغةً ، ولو كان ذلك في التّوصّل إلى الحقّ لَم يذمّ ، وإنّما يذمّ من ذلك ما يتوصّل به إلى الباطل في صورة الحقّ.

فالبلاغة إذن لا تذمّ لذاتها ، وإنّما تذمّ بحسب التّعلّق الذي يمدح بسببه وهي في حدّ ذاتها ممدوحة.

وهذا كما يذمّ صاحبها إذا طرأ عليه بسببها الإعجاب ، وتحقير غيره ممّن لَم يصل إلى درجته ، ولا سيّما إن كان الغير من أهل الصّلاح ، فإنّ البلاغة إنّما تذمّ من هذه الحيثيّة بحسب ما ينشأ عنها من الأمور الخارجيّة عنها ، ولا فرق في ذلك بين البلاغة وغيرها بل كلّ فتنة توصل إلى المطلوب محمودة في حدّ ذاتها ، وقد تذمّ أو تمدح بحسب متعلقها.

واختلف في تعريف البلاغة.

فقيل : أن يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه ، **وقيل** : إيصال المعنى إلى الغير بأحسن لفظ ، **وقيل** : الإيجاز مع الإفهام والتّصرّف من غير إضمار ، **وقيل** : قليل لا يبهم وكثير لا يسأم ؛ **وقيل** : إجمال اللفظ

---

(١) في شرح حديث عائشة في قصة هند بنت عتبة رضي الله عنها قبل حديث.

واتّساع المعنى ، **وقيل** : تقليل اللفظ وتكثير المعنى ، **وقيل** : حسن الإيجاز مع إصابة المعنى **، وقيل** : سهولة اللفظ مع البديهة ، **وقيل** : لمحة دالة أو كلمة تكشف عن البغية ، **وقيل** : الإيجاز من غير عجَزَ والإطناب من غير خطأ ، **وقيل** : النّطق في موضعه والسّكوت في موضعه ، **وقيل** : معرفة الفصل والوصل ، **وقيل** : الكلام الدّالّ أوّله على آخره وعكسه. وهذا كلّه عن المتقدّمين.

وعرّف أهل المعاني والبيان البلاغةَ : بأنّها مطابقة الكلام لمقتضى الحال والفصاحة وهي خلوّه عن التّعقيد ، وقالوا : المراد بالمطابقة ما يحتاج إليه المتكلم بحسب تفاوت المقامات ، كالتّأكيد وحذفه ، والحذف وعدمه ، أو الإيجاز والإسهاب ونحو ذلك ، والله أعلم.

وفيه الرّدّ على من حكم بما يقع في خاطره من غير استناد إلى أمرٍ خارجيّ من بيّنة ونحوها.

واحتجّ بأنّ الشّاهد المتّصل به أقوى من المنفصل عنه.

ووجه الرّدّ عليه : كونه ﷺ أعلى في ذلك من غيره مطلقاً ، ومع ذلك فقد دلَّ حديثه هذا على أنّه إنّما يحكم بالظّاهر في الأمور العامّة ، فلو كان المدّعى صحيحاً لكان الرّسول أحقّ بذلك ، فإنّه أعلم أنّه تجري الأحكام على ظاهرها ، ولو كان يمكن أنّ الله يطلعه على غيب كلّ قضيّة.

وسبب ذلك : أنّ تشريع الأحكام واقع على يده ، فكأنّه أراد تعليم غيره من الحكّام أن يعتمدوا ذلك.

نعم : لو شهدت البيّنة مثلاً بخلاف ما يعلمه علماً حسّيّاً بمشاهدةٍ أو سماع ، يقينيّاً أو ظنّيّاً راجحاً لَم يجز له أن يحكم بها قامت به البيّنة ، ونقل بعضهم **الاتّفاق** ، وإن وقع الاختلاف في القضاء بالعلم ، كما تقدّم ، تكون عند الحاكم في ولايته القضاء.

وفي الحديث أيضاً : موعظة الإمام الخصوم ليعتمدوا الحقّ والعمل بالنّظر الرّاجح وبناء الحكم عليه ، وهو أمرٌ **إجماعيّ** للحاكم والمفتي ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

تكميل : بوّب عليه البخاري "القضاء في قليل المال وكثيره سواءٌ".

قال ابن المنير : القضاء عامّ في كلّ شيء : قلَّ أو جلَّ لقوله فيه "فمن قضيت له بحقّ مسلم" ، وهو يتناول القليل والكثير.

وكأنّه أشار بهذه التّرجمة إلى الرّدّ على مَن قال : إنّ للقاضي أن يستنيب بعض من يريد في بعض الأمور دون بعض ، بحسب قوّة معرفته ونفاذ كلمته في ذلك ، **وهو منقول عن بعض المالكيّة**.

أو على مَن قال : لا يجب اليمين إلَّا في قدر معيّن من المال ، ولا تجب في الشّيء التّافه. أو على من كان من القضاة لا يتعاطى الحكم في الشّيء التّافه ، بل إذا رفع إليه ردّه إلى نائبه مثلاً ، قاله ابن المنير.

قال : وهو نوع من الكبر ، والأوّل أليق بمراد البخاريّ.

الحديث الرابع

٣٧٦- عن عبد الرحمن بن أبي بكرة ﷺ قال : كتب أبي ، أوكتبتُ له إلى ابنه عبيد الله بن أبي بكرة ، وهو قاضٍ بسجستان ، أنْ لّا تحكم بين اثنين وأنت غضبان ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا يحكم أحدٌ بين اثنين ، وهو غضبان.(١)

وفي رواية : لا يقضين حكَمٌ بين اثنين وهو غضبان.

قوله : (كتب أَبي) تقدّمت ترجمة أبي بكرة. (٢)

قوله : (كتب أبي ، أوكتبت له إلى ابنه عبيد الله بن أبي بكرة) في رواية مسلم من طريق أبي عوانة عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرّحمن ، قال : كتب أبي. وكتبت له إلى عبيد الله بن أبي بكرة.

ووقع في العمدة " كتب أبي ، وكتبت له إلى ابنه عبيد الله.. إلخ " ، وهو موافق لسياق مسلم إلَّا أنّه زاد لفظ " ابنه " (٣).

قيل : معناه كتب أبو بكرة بنفسه مرّة ، وأمر ولده عبد الرّحمن أن يكتب لأخيه ، فكتب له مرّة أخرى.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧٣٩) ومسلم (١٧١٧) من طريق عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن أبي بكرة به. واللفظ لمسلم. ولفظ البخاري هي الرواية التي بعده.

(٢) انظر حديثه في البيوع رقم (٢٨٢)

(٣) هو كما قال ابن حجر رحمه الله فليست كلمة (ابنه) في صحيح مسلم ، فلعل المقدسيّ صاحب العمدة رحمه الله لفّق رواية مسلم برواية البخاري ، ولفظه عند البخاري "كتب أبو بكرة إلى ابنه.. " غير مسمّى.

قلت : ولا يتعيّن ذلك ، بل الذي يظهر أنّ قوله " كتب أبي " أي : أمر بالكتابة ، وقوله " وكتبت له " أي : باشرت الكتابة التي أمر بها ، والأصل عدم التّعدّد.

ويؤيّده قوله في المتن المكتوب " إنّي سمعت رسول الله ﷺ " ، فإنّ هذه العبارة لأبي بكرة لا لابنه عبد الرّحمن ، فإنّه لا صحبة له.

وذكر البخاريّ في "تاريخه" وابن سعدٍ ، أنّ عبد الرّحمن كان أوّل مولودٍ ولد بالبصرة بعد أن بنيت ، وأرخها ابنُ زيدٍ سنة أربع عشرة ، وذلك في أوائل خلافة عمر رضي الله عنه .

قوله : (وهو قاضٍ بسجستان) هي جملة حاليّة ، وسجستان بكسر المهملة والجيم على الصّحيح بعدهما مثنّاة ساكنة ، وهي إلى جهة الهند بينها وبين كرمان مائة فرسخ منها أربعون فرسخاً مفازة ليس فيها ماء.

ويُنسب إليها سجستانيّ وسجزيّ بزاءٍ بدل السّين الثّانية والتّاء وهو على غير قياس . وسجستان لا تصرف للعلميّة والعجمة ، أو زيادة الألف والنّون.

قال ابن سعد في "الطّبقات" : كان زياد في ولايته على العراق قرّب أولاد أخيه لأمّه أبي بكرة وشرّفهم وأقطعهم ، وولَّى عبيد الله بن أبي بكر سجستان ، قال : ومات أبو بكرة في ولاية زياد.

قوله : (أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان) وللبخاري " أن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان ".

قوله : (لا يقضينّ حكم بين اثنين وهو غضبان) وفي رواية الشّافعيّ عن سفيان بن عيينة عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن أبي بكرة " لا يقضي القاضي ، أو لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان " ولَم يذكر القصّة.

والحَكَم بفتحتين هو الحاكم ، وقد يطلق على القيّم بما يسند إليه.

قال المُهلَّب : سبب هذا النّهي ، أنّ الحكم حالة الغضب قد يتجاوز بالحاكم إلى غير الحقّ فمنع ، وبذلك قال فقهاء الأمصار.

وقال ابن دقيق العيد : فيه النّهي عن الحكم حالة الغضب لِما يحصل بسببه من التّغيّر الذي يختلّ به النّظر ، فلا يحصل استيفاء الحكم على الوجه.

قال : وعدّاه الفقهاء بهذا المعنى إلى كلّ ما يحصل به تغيّر الفكر كالجوع والعطش المفرطين وغلبة النّعاس وسائر ما يتعلق به القلب تعلّقاً يشغله عن استيفاء النّظر ، وهو قياس مظنّة على مظنّة ، وكأنّ الحكمة في الاقتصار على ذكر الغضب لاستيلائه على النّفس وصعوبة مقاومته بخلاف غيره.

وقد أخرج البيهقيّ بسندٍ ضعيف عن أبي سعيد رفعه : لا يقض القاضي إلَّا وهو شبعان ريّان.

وقول الشّيخ " وهو قياس مظنّة على مظنّة " صحيح ، وهو استنباط معنىً دلَّ عليه النّصّ ، فإنّه لَمَّا نهى عن الحكم حالة الغضب فهم منه أنّ الحكم لا يكون إلَّا في حالة استقامة الفكر ، فكانت عِلَّة

النّهي المعنى المشترك وهو تغيّر الفكر ، والوصف بالغضب يسمّى عِلَّة بمعنى أنّه مشتمل عليه ، فألحق به ما في معناه كالجائع.

قال الشّافعيّ في " الأمّ " : أكره للحاكم أن يحكم وهو جائع أو تعب أو مشغول القلب فإنّ ذلك يغيّر القلب.

فرعٌ : لو خالف فحكم في حال الغضب . صحّ إن صادف الحقّ مع الكراهة ، **هذا قول الجمهور** ، وفي الصحيحين : أنّه ﷺ قضى للزّبير بشراج الحرّة بعد أن أغضبه خصم الزّبير.

لكن لا حجّة فيه لرفع الكراهة عن غيره لعصمته ﷺ ، فلا يقول في الغضب إلَّا كما يقول في الرّضا.(١)

قال النّوويّ في حديث اللّقطة (٢) : فيه جواز الفتوى في حال الغضب ، وكذلك الحكم وينفذ ، ولكنّه مع الكراهة في حقّنا ، ولا يكره في حقّه ﷺ ، لأنّه لا يخاف عليه في الغضب ما يخاف على غيره ، وأبعد مَن قال : يحمل على أنّه تكلم في الحكم قبل وصوله في الغضب إلى تغيّر الفكر.

---

(١) أخرج الإمام أحمد (٦٥١٠) وأبو داود (٣٦٤٦) عن عبد الله بن عمرو قال : كنت أكتب كلَّ شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه . فنهتني قريش ، وقالوا : أتكتب كل شيء تسمعه . ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا ؟ فأمسكت عن الكتاب . فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ باصبعه إلى فيه فقال : اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلَّا حق.

(٢) حديث اللقطة تقدّم في باب اللقطة رقم (٢٩٧) من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه. ولفظة الغضب لَم يذكرها صاحب العمدة ، وهي إحدى روايات الصحيحين. بلفظ " وسُئل عن ضالة الإبل ؟ فغضب واحمرت وجنتاه . فذكر الحديث.

ويؤخذ من الإطلاق أنّه لا فرق بين مراتب الغضب ولا أسبابه ، وكذا أطلقه الجمهور.

وفصّل إمام الحرمين والبغويّ. فقيّدا الكراهة بما إذا كان الغضب لغير الله.

واستغرب الرّويانيّ هذا التّفصيل ، واستبعده غيره لمخالفته لظواهر الحديث ، وللمعنى الذي لأجله نهي عن الحكم حال الغضب.

وقال بعض الحنابلة : لا ينفذ الحكم في حالة الغضب لثبوت النّهي عنه ، والنّهي يقتضي الفساد.

وفصّل بعضهم : بين أن يكون الغضب طرأ عليه بعد أن استبان له الحكم فلا يؤثّر ، وإلَّا فهو محلّ الخلاف ، وهو تفصيل معتبر.

وقال ابن المنير : أدخل البخاريّ حديث أبي بكرة الدّالّ على المنع ، ثمّ حديث أبي مسعود [1] الدّالّ على الجواز ، تنبيهاً منه على طريق الجمع بأن يجعل الجواز خاصّاً بالنّبيّ ﷺ لوجود العصمة في حقّه والأمن من التّعدّي ، أو أنّ غضبه إنّما كان للحقّ ، فمن كان في مثل حاله جاز وإلا منع ، وهو كما قيل في شهادة العدوّ : إن كانت دنيويّة ردّت ، وإن كانت دينيّة لَم تردّ ، قاله ابن دقيق العيد وغيره.

وفي الحديث أنّ الكتابة بالحديث كالسّماع من الشّيخ في وجوب

---

(١) حديث أبي مسعود ، أن رجلاً قال : والله يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلانٍ مما يطيل بنا ، فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشدَّ غضباً منه يومئذ ، ثم قال : إن منكم منفرين.." الحديث وقد تقدّم في العمدة برقم (٨٥)

العمل ، وأمّا في الرّواية فمنع منها قوم إذا تجرّدت عن الإجازة ، والمشهور الجواز.

نعم. الصّحيح عند الأداء أن لا يطلق الإخبار ، بل يقول كتب إليّ أو كاتبني أو أخبرني في كتابه.

وفيه ذكر الحكم مع دليله في التّعليم ، ويجيء مثله في الفتوى.

وفيه شفقة الأب على ولده ، وإعلامه بما ينفعه ، وتحذيره من الوقوع فيما ينكر.

وفيه نشر العلم للعمل به والاقتداء ، وإن لَم يسأل العالم عنه.

الحديث الخامس

٣٧٧- وعن أبي بكرة ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثاً ؟ قلنا : بلى ، يا رسولَ الله ، قال : الإشراك بالله ، وعقوق الوالدين ، وكان متكئاً فجلس ، فقال : أَلا وقول الزور ، وشهادة الزور ، فمازال يكرّرها ، حتى قلنا : ليته سكت.(١)

قوله : (ألا أنبّئكم) في رواية بشر بن المفضّل عن الجريريّ عند البخاري " ألا أخبركم ".

وقد نظم كُلاًّ من العقوق وشهادة الزّور بالشّرك في آيتين.

إحداهما : قوله تعالى : { وقضى ربّك ألا تعبدوا إلَّا إيّاه وبالوالدين إحساناً } .

ثانيهما : قوله تعالى : { فاجتنبوا الرّجس من الأوثان واجتنبوا قول الزّور } .

قوله : (بأكبر الكبائر ثلاثاً) أي : قالها ثلاث مرّات على عادته في تكرير الشّيء ثلاث مرّات تأكيداً لينبّه السّامع على إحضار قلبه وفهمه للخبر الذي يذكره.

وفهِمَ بعضهم منه أنّ المراد بقوله : " ثلاثاً " عدد الكبائر ، وهو بعيد.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥١١ ، ٥٦٣١، ٥٩١٨، ٦٥٢١) ومسلم (٨٧) من طرق عن سعيد الجريري عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه.

ويؤيّد الأوّل : أنّ أوّل رواية إسماعيل بن عليّة عن الجريري عند البخاري : أكبر الكبائر الإشراك ، وعقوق الوالدين ، وشهادة الزّور ثلاثاً.

وقد اختلف السّلف.

القول الأول : ذهب الجمهور إلى أنّ من الذّنوب كبائر ، ومنها صغائر.

القول الثاني : شذّت طائفة منهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينيّ. فقال : ليس في الذّنوب صغيرة ، بل كلّ ما نهى الله عنه كبيرة. ونقل ذلك عن ابن عبّاس ، وحكاه القاضي عياض عن المحقّقين.

واحتجّوا بأنّ كلّ مخالفة لله فهي بالنّسبة إلى جلاله كبيرة.

ونسبه ابن بطّال إلى الأشعريّة . فقال : انقسام الذّنوب إلى صغائر وكبائر **هو قول عامّة الفقهاء ، وخالفهم من الأشعريّة أبو بكر بن الطّيّب وأصحابه** فقالوا : المعاصي كلّها كبائر ، وإنّما يقال لبعضها صغيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها ، كما يقال القبلة المحرّمة صغيرة بإضافتها إلى الزّنا وكلّها كبائر.

قالوا : ولا ذنب عندنا يغفر واجباً باجتناب ذنب آخر بل كلّ ذلك كبيرة ، ومرتكبه في المشيئة غير الكفر ، لقوله تعالى : { إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء }.

وأجابوا عن الآية التي احتجّ أهل القول الأوّل بها ، وهي قوله تعالى : { إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه } : أنّ المراد الشّرك.

وقد قال الفرّاء : من قرأ " كبائر " فالمراد بها كبير ، وكبير الإثم هو الشّرك ، وقد يأتي لفظ الجمع والمراد به الواحد كقوله تعالى : { كذّبت قوم نوح المرسلين } ، ولَم يرسل إليهم غير نوح ، قالوا : وجواز العقاب على الصّغيرة كجوازه على الكبيرة. انتهى .

قال النّوويّ : قد تظاهرت الأدلة من الكتاب والسّنّة إلى القول الأوّل.

وقال الغزاليّ في " البسيط " : إنكار الفرق بين الصّغيرة والكبيرة لا يليق بالفقيه.

قلت : قد حقّق إمام الحرمين المنقول عن الأشاعرة واختاره ، وبيّن أنّه لا يخالف ما قاله الجمهور.

فقال في " الإرشاد " : المرضيّ عندنا أنّ كلّ ذنب يعصى الله به كبيرة ، فربّ شيء يعدّ صغيرة بالإضافة إلى الأقران ولو كان في حقّ الملك لكان كبيرة ، والرّبّ أعظم من عصي ، فكلّ ذنب بالإضافة إلى مخالفته عظيم ؛ ولكنّ الذّنوب وإن عظمت فهي متفاوته في رتبها. وظنّ بعض النّاس أنّ الخلاف لفظيّ ، فقال : التّحقيق أنّ للكبيرة اعتبارين : فبالنّسبة إلى مقايسة بعضها لبعضٍ فهي تختلف قطعاً ، وبالنّسبة إلى الآمر النّاهي فكلّها كبائر. انتهى.

والتّحقيق : أنّ الخلاف معنويّ ، وإنّما جرى إليه الأخذ بظاهر الآية ، والحديث الدّالّ على أنّ الصّغائر تكفّر باجتناب الكبائر (١) ، والله

(١) كحديث أبي هريرة ﷺ في صحيح مسلم (٢٣٣) أن رسول الله ﷺ قال : الصلاة

أعلم.

وقال القرطبيّ : ما أظنّه يصحّ عن ابن عبّاس ، أنّ كلّ ما نهى الله عزّ وجل عنه كبيرة ، لأنّه مخالف لظاهر القرآن في الفرق بين الصّغائر والكبائر في قوله : {الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلَّا اللمم} وقوله : { إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم } ، فجعل في المنهيّات صغائر وكبائر ، وفرّق بينهما في الحكم إذ جعل تكفير السّيّئات في الآية مشروطاً باجتناب الكبائر ، واستثنى اللمم من الكبائر والفواحش ، فكيف يخفى ذلك على حبر القرآن ؟

قلت : ويؤيّده ما أخرجه الشيخان عن ابن عبّاس في تفسير اللمم قال : ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة ، عن النبي ﷺ : إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا ، أدرك ذلك لا محالة ، فزنا العين النظر ، وزنا اللسان المنطق..الحديث " ، لكنّ النّقل المذكور عنه. أخرجه إسماعيل القاضي والطّبريّ بسندٍ صحيح على شرط الشّيخين إلى ابن عبّاس.

فالأولى أن يكون المراد بقوله : نهى الله عنه " محمولاً على نهي خاصّ ، وهو الذي قرن به وعيد كما قيّد في الرّواية الأخرى عن ابن عبّاس ، فيحمل مطلقه على مقيّده جمعاً بين كلاميه.

الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، كفارة لِما بينهن ، ما لَم تغش الكبائر " وفي رواية له " الصلوات الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، ورمضان إلى رمضان ، مكفرات ما بينهنَّ إذا اجتنب الكبائر.

وقال الطّيبيّ : الصّغيرة والكبيرة أمران نسبيّان ، فلا بدّ من أمر يضافان إليه **وهو أحد ثلاثة أشياء : الطّاعة أو المعصية أو الثّواب.**

فأمّا الطّاعة فكلّ ما تكفّره الصّلاة مثلاً هو من الصّغائر ، وكلّ ما يكفّره الإسلام أو الهجرة فهو من الكبائر.

وأمّا المعصية فكلّ معصية يستحقّ فاعلها بسببها وعيداً أو عقاباً أزيد من الوعيد أو العقاب المستحقّ بسبب معصية أخرى فهي كبيرة.

وأمّا الثّواب ففاعل المعصية إذا كان من المقرّبين فالصّغيرة بالنّسبة إليه كبيرة ، فقد وقعت المعاتبة في حقّ بعض الأنبياء على أمور لَم تعدّ من غيرهم معصية. انتهى.

وكلامه فيما يتعلق بالوعيد والعقاب يخصّص عموم من أطلق أنّ علامة الكبيرة ورود الوعيد أو العقاب في حقّ فاعلها ، لكن يلزم منه أنّ مطلق قتل النّفس مثلاً ليس كبيرة ، كأنّه وإن ورد الوعيد فيه أو العقاب ، لكن ورد الوعيد والعقاب في حقّ قاتل ولده أشدّ ، فالصّواب ما قاله الجمهور ، وأنّ المثال المذكور وما أشبهه ينقسم إلى كبيرة وأكبر. والله أعلم.

قال النّوويّ : واختلفوا في ضبط الكبيرة اختلافاً كثيراً منتشراً.

فروي **عن ابن عبّاس ،** أنّها كلّ ذنب ختمه الله بنارٍ أو غضب أو لعنة أو عذاب. قال : وجاء نحو هذا **عن الحسن البصريّ.**

وقال آخرون : هي ما أوعد الله عليه بنارٍ في الآخرة ، أو أوجب فيه حدّاً في الدّنيا.

قلت : وممّن نصّ على هذا الأخير **الإمام أحمد** . فيما نقله القاضي أبو يعلى ، ومن الشّافعيّة **الماورديّ** ، ولفظه : الكبيرة ما وجبت فيه الحدود ، أو توجّه إليها الوعيد.

والمنقول عن ابن عبّاس . أخرجه ابن أبي حاتم بسندٍ لا بأس به ، إلّا أنّ فيه انقطاعاً. وأخرج من وجه آخر متّصل لا بأس برجاله أيضاً عن ابن عبّاس ، قال : كلّ ما توعّد الله عليه بالنّار كبيرة.

وقد ضبط كثير من الشّافعيّة الكبائر **بضوابط أخرى**.

منها قول إمام الحرمين : كلّ جريمة تؤذن بقلة اكثراث مرتكبها بالدّين ورقّة الدّيانة.

وقول الحليميّ : كلّ محرّم لعينه منهيّ عنه لمعنىً في نفسه.

وقال الرّافعيّ : هي ما أوجب الحدّ. **وقيل** : ما يلحق الوعيد بصاحبه بنصّ كتاب أو سنّة . هذا أكثر ما يوجد للأصحاب وهم إلى ترجيح الأوّل أميل ؛ لكنّ الثّاني أوفق لِما ذكروه عند تفصيل الكبائر. انتهى كلامه.

وقد استُشكل بأنّ كثيراً ممّا وردت النّصوص بكونه كبيرة لا حدّ فيه كالعقوق.

وأجاب بعض الأئمّة : بأنّ مراد قائله ضبط ما لَم يرد فيه نصّ بكونه كبيرة.

وقال ابن عبد السّلام في " القواعد " : لَم أقف لأحدٍ من العلماء على ضابط للكبيرة لا يسلم من الاعتراض ، والأولى ضبطها بما يشعر

بتهاون مرتكبها بدينه إشعاراً دون الكبائر المنصوص عليها.

قلت : وهو ضابط جيّد.

وقال القرطبيّ في " المفهم " : الرّاجح أنّ كلّ ذنب نصّ على كِبَره أو عظمه أو توعّد عليه بالعقاب أو علق عليه حدّ أو شدّد النّكير عليه فهو كبيرة ، وكلام ابن الصّلاح يوافق ما نقل أوّلاً عن ابن عبّاس ، وزاد إيجاب الحدّ ، وعلى هذا يكثر عدد الكبائر . فأمّا ما ورد النّصّ الصّريح بكونه كبيرة كما في حديث أبي هريرة " اجتنبوا السّبع الموبقات " (١) فقد ورد في الأحاديث زيادة على السّبع المذكورات ممّا نصّ على كونها كبيرة أو موبقة.

وقد ذهب آخرون : إلى أنّ الذّنوب التي لَم ينصّ على كونها كبيرة مع كونها كبيرة لا ضابط لها.

فقال الواحديّ : ما لَم ينصّ الشّارع على كونه كبيرة ، فالحكمة في إخفائه أن يمتنع العبد من الوقوع فيه خشية أن يكون كبيرة ، كإخفاء ليلة القدر وساعة الجمعة والاسم الأعظم. والله أعلم.

فصلٌ. **قوله : (أكبر الكبائر)** ليس على ظاهره من الحصر بل من فيه مقدّرة ، فقد ثبت في أشياء أخر أنّها من أكبر الكبائر.

منها حديث أنس في قتل النّفس في الصحيحين ، وحديث ابن

---

(١) وهو في الصحيحين ، وتمامه " قالوا : يا رسول الله ، وما هنَّ ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلَّا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات "

مسعود في الصحيحين " أي الذّنب أعظم ؟ " فذكر فيه الزّنا بحليلة الجار ، وحديث عبد الله بن أنيس الجهنيّ مرفوعاً قال : من أكبر الكبائر - فذكر منها - اليمين الغموس. أخرجه التّرمذيّ بسندٍ حسن ، وله شاهد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عند أحمد.

وحديث أبي هريرة رفعه : إنّ من أكبر الكبائر استطالة المرء في عِرْض رجل مسلم. أخرجه ابن أبي حاتم بسندٍ حسن ، وحديث بريدة رفعه : من أكبر الكبائر فذكر منها منع فضل الماء ومنع الفحل. أخرجه البزّار بسندٍ ضعيف.

وحديث ابن عمر رفعه : أكبر الكبائر سوء الظّنّ بالله. أخرجه ابن مردويه بسندٍ ضعيف ، ويقرب منه حديث أبي هريرة مرفوعاً : ومن أظلم ممّن ذهب يخلق كخلقي. الحديث. أخرجه البخاري.

وحديث عائشة : أبغض الرّجال إلى الله الألدّ الخصم. أخرجه الشّيخان ، وفي البخاري حديث عبد الله بن عمرو : من أكبر الكبائر أن يسبّ الرّجل أباه. ولكنّه من جملة العقوق.

قال ابن دقيق العيد : يستفاد من قوله " أكبر الكبائر " انقسام الذّنوب إلى كبير وأكبر ، ويستنبط منه أنّ في الذّنوب صغائر ، لكن فيه نظر ؛ لأنّ مَن قال كلّ ذنب كبيرة ، فالكبائر والذّنوب عنده متواردان على شيء واحد ، فكأنّه قيل : ألا أنبّئكم بأكبر الذّنوب ؟ قال : ولا يلزم من كون الذي ذكر أنّه أكبر الكبائر استواؤها ، فإنّ الشّرك بالله أعظم من جميع ما ذكر معه.

قوله : (الإشراك بالله) قال ابن دقيق العيد :

يحتمل : أن يراد به مطلق الكفر ، ويكون تخصيصه بالذّكر لغلبته في الوجود ، لا سيّما في بلاد العرب ، فذكر تنبيهاً على غيره من أصناف الكفر.

ويحتمل : أن يراد به خصوصه ، إلَّا أنّه يرد على هذا الاحتمال ، أنّه قد يظهر أنّ بعض الكفر أعظم من الشّرك ، وهو التّعطيل ، فيترجّح الاحتمال الأوّل على هذا.

قال ابن بطّال : قوله تعالى " إنّ الشّرك لظلمٌ عظيم " دالة على أنّه لا إثم أعظم من الشّرك ، وأصل الظّلم وضع الشّيء في غير موضعه ، فالمشرك أصل من وضع الشّيء في غير موضعه ، لأنّه جعل لمن أخرجه من العدم إلى الوجود مساوياً فنسب النّعمة إلى غير المنعم بها ، وقوله تعالى { لئن أشركت ليحبطنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين } خوطب بها النّبيّ ﷺ والمراد غيره ، والإحباط المذكور مقيّد بالموت على الشّرك لقوله تعالى {فيمت وهو كافر ، فأولئك حبطت أعمالهم} .

قوله : (وعقوق الوالدين) تقدّم الكلام عليه [1]

قوله : (وكان متّكئاً) قيل : الاتّكاء الاضطجاع ، وفي حديث عمر في البخاري " وهو متّكئ على سرير " أي : مضطجع ، بدليل قوله "قد أثّر السّرير في جنبه " كذا قال عياض.

وفيه نظرٌ ، لأنّه يصحّ مع عدم تمام الاضطجاع .

(١) في حديث المغيرة بن شعبة في الصلاة برقم (١٣٥)

وقد قال الخطّابيّ : كلّ معتمد على شيء متمكّن منه ، فهو متّكئ.

وإيراد البخاريّ حديث خبّاب المعلَّق [1] يشير به إلى أنّ الاضطجاع اتّكاء وزيادة.

وأخرج الدّارميّ والتّرمذيّ وصحَّحه هو وأبو عوانة وابن حبّان عن جابر بن سمرة : رأيت النّبيّ ﷺ متّكئاً على وسادة.

ونقل ابن العربيّ عن بعض الأطبّاء ، أنّه كره الاتّكاء ، وتعقّبه : بأنّ فيه راحة كالاستناد والاحتباء.

وورد في مثل ذلك حديث أنس في قصّة ضمام بن ثعلبة لَمَّا قال : أيّكم ابن عبد المطّلب ؟ فقالوا : ذلك الأبيض المتّكئ.

قال المُهلَّب : يجوز للعالِم والمفتي والإمام الاتّكاء في مجلسه بحضرة النّاس لألمٍ يجده في بعض أعضائه ، أو لراحةٍ يرتفق بذلك ، ولا يكون ذلك في عامّة جلوسه.

قوله : (فجلس) في رواية بشر بن المفضّل عن الجريريّ في البخاري " وجلس وكان متّكئاً " يشعر بأنّه اهتمّ بذلك حتّى جلس بعد أن كان متّكئاً ، ويفيد ذلك تأكيد تحريمه وعظم قبحه.

قوله : (ألا وقول الزور ، وشهادة الزور) كذا وقع في العمدة بالواو . وفي رواية ابن عليّة " شهادة الزّور أو قول الزّور ".

---

(١) قال البخاري : باب مَن اتَّكأ بين يدي أصحابه ، قال خباب : أتيت النبي ﷺ وهو متوسد بردة ، قلت : ألا تدعو الله ، فقعد . الحديث.
ووصله البخاري (٣٦٣٩) وفي مواضع أخرى مطوّلاً.

وأشار البخاري إلى أنّ قوله تعالى { والذين لا يشهدون الزّور..الآية } ، سيقت في ذمّ متعاطي شهادة الزّور ، وهو اختيارٌ منه لأحد ما قيل في تفسيرها.

وقيل : المراد بالزّور هنا الشّرك ، **وقيل** : الغناء ، **وقيل** : غير ذلك.

قال الطّبريّ : أصل الزّور تحسين الشّيء ووصفه بخلاف صفته ، حتّى يخيّل لمن سمعه أنّه بخلاف ما هو به قال : وأولى الأقوال عندنا ، أنّ المراد به مدح من لا يشهد شيئاً من الباطل. والله أعلم.

والشهادة مصدر شهد يشهد. قال الجوهريّ : الشّهادة خبر قاطع ، والمشاهدة المعاينة مأخوذة من الشّهود أي الحضور ؛ لأنّ الشّاهد مشاهدٌ لِما غاب عن غيره ، **وقيل** : مأخوذة من الإعلام.

قوله : (فما زال يكرّرها ، حتى قلنا : ليته سكت) أي : تمنّيناه يسكت إشفاقاً عليه لِما رأوا من انزعاجه في ذلك ، وفي رواية خالد الواسطي عن الجريري عند البخاري " فما زال يقولها حتّى قلت : لا يسكت ".

وفيه ما كانوا عليه من كثرة الأدب معه ﷺ ، والمحبّة له والشّفقة عليه.

وقال ابن دقيق العيد : اهتمامه ﷺ بشهادة الزّور ، **يحتمل** : أن يكون لأنّها أسهل وقوعاً على النّاس ، والتّهاون بها أكثر ، ومفسدتها أيسر وقوعاً ؛ لأنّ الشّرك ينبو عنه المسلم ، والعقوق ينبو عنه الطّبع ، وأمّا قول الزّور فإنّ الحوامل عليه كثيرة فحسن الاهتمام بها ، وليس

ذلك لعظمها بالنّسبة إلى ما ذكر معها.

قال : وأمّا عطف الشّهادة على القول ، فينبغي أن يكون تأكيداً للشّهادة ، لأنّا لو حملناه على الإطلاق لزم أن تكون الكذبة الواحدة مطلقاً كبيرة وليس كذلك ، وإذا كان بعض الكذب منصوصاً على عظمه كقوله تعالى : { ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثمّ يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً }. وفي الجملة فمراتب الكذب متفاوتة بحسب تفاوت مفاسده.

قال : وقد نصّ الحديث الصّحيح على أنّ الغيبة والنّميمة كبيرة ، والغيبة تختلف بحسب القول المغتاب به ، فالغيبة بالقذف كبيرة ولا تساويها الغيبة بقبح الخلقة أو الهيئة مثلاً. والله أعلم.

وقال غيره : يجوز أن يكون من عطف الخاصّ على العامّ ؛ لأنّ كلّ شهادة زور قول زور بغير عكس ، **ويحتمل** : قول الزّور على نوع خاصّ منه.

قلت : والأولى ما قاله الشّيخ.

ويؤيّده وقوع الشّكّ في ذلك في حديث أنس [(١)] وفيه " قول الزّور أو قال : شهادة الزّور " قال شعبة : وأكبر ظنّي أنّه شهادة الزّور ، فدلَّ على أنّ المراد شيء واحد.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٩٧٧) ومسلم (٨٨) من طريق شعبة عن عبيد الله بن أبي بكر عن أنس بن مالك ﵁ قال : ذَكَرَ رسول الله ﷺ الكبائر ، أو سئل عن الكبائر ؟ فقال : الشرك بالله ، وقتل النفس ، وعقوق الوالدين ، فقال : ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟ قال : قول الزور ، أو قال : شهادة الزور " قال شعبة:...."

وقال القرطبيّ : شهادة الزّور ، هي الشّهادة بالكذب ليتوصّل بها إلى الباطل من إتلاف نفس ، أو أخذ مال ، أو تحليل حرام أو تحريم حلال ، فلا شيء من الكبائر أعظم ضرراً منها ، ولا أكثر فساداً بعد الشّرك بالله.

وزعم بعضهم : أنّ المراد بشهادة الزّور في هذا الحديث الكفر ، فإنّ الكافر شاهد بالزّور وهو ضعيف.

وقيل : المراد من يستحلّ شهادة الزّور وهو بعيد ، والله أعلم

وفي هذا الحديث استحباب إعادة الموعظة ثلاثاً لتفهم ، وانزعاج الواعظ في وعظه ليكون أبلغ في الوعي عنه والزّجر عن فعل ما ينهى عنه.

وفيه غلظ أمر شهادة الزّور لِما يترتّب عليها من المفاسد وإن كانت مراتبها متفاوتة ، وضابط الزّور وصف الشّيء على خلاف ما هو به ، وقد يضاف إلى القول فيشمل الكذب والباطل ، وقد يضاف إلى الشّهادة فيختصّ بها ، وقد يضاف إلى الفعل ومنه " لابس ثوبي زور "(١) ، ومنه تسمية الشّعر الموصول زوراً كما في البخاري.

وتقدّم بيان الاختلاف في المراد بقوله تعالى : { والذين لا يشهدون الزّور } ، وأنّ الرّاجح أنّ المراد به في الآية الباطل ، والمراد لا

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢١٩) ومسلم (٢١٣٠) من حديث أسماء ، أن امرأة قالت : يا رسول الله ، إن لي ضرةً ، فهل عليَّ جناح إن تشبَّعت من زوجي غير الذي يعطيني ؟ فقال رسول الله ﷺ : المُتشبِّع بما لَم يعط كلابس ثوبي زور.

يحضرونه.

وفيه التّحريض على مجانبة كبائر الذّنوب ليحصل تكفير الصّغائر بذلك كما وعد الله عزّ وجل.

وفيه إشفاق التّلميذ على شيخه إذا رآه منزعجاً ، وتمنّي عدم غضبه لِما يترتّب على الغضب من تغيّر مزاجه . والله أعلم.

الحديث السادس

٣٧٨- عن ابن عباسٍ ﷺ ، أنّ النبيّ ﷺ قال : لو يُعطى الناس بدعواهم ، لادّعى ناسٌ دماءَ رجالٍ وأموالَهم ، ولكن اليمين على المُدّعى عليه. [١]

قوله : (ولكن اليمين على المْدّعى عليه) أخرجه البخاري ومسلم مختصراً من طريق نافع بن عمر الجمحيّ عن ابن أبي مُلَيْكة عن ابن عباس ، أنَّ رسول الله ﷺ قضى باليمين على المدّعى عليه.

وأخرجه البخاري من طريق ابن جريجٍ عن ابن أبي مُلَيْكة . مثله ، وذكر فيه قصّة المرأتين اللتين ادّعت إحداهما على الأخرى أنّها جرحَتْها [٢].

وقد أخرجه الطّبرانيّ من رواية سفيان عن نافع بن عمر [٣]بلفظ " البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه " وقال : لَم يروه عن

(١) أخرجه البخاري (٤٢٧٧) ومسلم (١٧١١) من طريق ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس ﷺ به. واللفظ لمسلم . وذكر البخاري سبب الحديث . كما سيذكر الشارح.
وأخرجه البخاري (٢٣٧٩ ، ٢٥٢٤) ومسلم (١٧١١) من طريق نافع بن عمر عن ابن أبي مليكة به مختصراً.

(٢) وتمامه " فادَّعت على الأخرى ، فرُفع إلى ابن عباس ، فقال ابن عباس : قال رسول الله ﷺ : لو يُعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم ، ذكّروها بالله ، واقرءوا عليها : {إن الذين يشترون بعهد الله} [آل عمران: ٧٧] فذكّروها فاعترفت ، فقال ابن عباس : قال النبي ﷺ : اليمين على المدعى عليه.

(٣) وقع في المطبوع. نافع عن ابن عمر وهو خطأ.

سفيان إلَّا الفريابيّ.

وأخرجه الإسماعيليّ من رواية ابن جريجٍ بلفظ " ولكنّ البيّنة على الطّالب واليمين على المطلوب ".

وأخرجه البيهقيّ من طريق عبد الله بن إدريس عن ابن جريجٍ وعثمان بن الأسود عن ابن أبي مُلَيْكة ، قال : كنت قاضياً لابن الزّبير على الطّائف ، فذكر قصّة المرأتين ، فكتبت إلى ابن عبّاس ، فكتب إليّ : أنّ رسول الله ﷺ قال: لو يعطى النّاس بدعواهم لادّعى رجال أموال قوم ودماءهم ، ولكنّ البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر.

وهذه الزّيادة ليست في الصّحيحين ، وإسنادها حسن.

وقد بيّن ﷺ الحكمة في كون البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه بقوله ﷺ : لو يُعطى النّاس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم.

وقال العلماء : الحكمة في ذلك لأنّ جانب المدّعي ضعيف ، لأنّه يقول خلاف الظّاهر فكلف الحجّة القويّة وهي البيّنة ، لأنّها لا تجلب لنفسها نفعاً ولا تدفع عنها ضرراً فيقوى بها ضعف المدّعي ، وجانب المدّعى عليه قويّ ، لأنّ الأصل فراغ في ذمّته فاكتفي منه باليمين وهي حجّة ضعيفة ، لأنّ الحالف يجلب لنفسه النّفع ويدفع الضّرر ، فكان ذلك في غاية الحكمة.

واختلف الفقهاء في تعريف المدّعي والمدّعى عليه ، والمشهور فيه تعريفان :

الأوّل : المدّعي من يخالف قوله الظّاهر والمدّعى عليه بخلافه.

الثّاني : مَن إذا سكت تُرك وسكوته ، والمدّعى عليه من لا يخلى إذا سكت.

والأوّل أشهر ، والثّاني أسلم.

وقد أُورد على الأوّل بأنّ المودع إذا ادّعى الرّدّ أو التّلف فإنّ دعواه تخالف الظّاهر ، ومع ذلك فالقول قوله . **وقيل** : في تعريفهما : غير ذلك.

القول الأول : استدل بقوله " اليمين على المدّعى عليه " للجمهور بحمله على عمومه في حقّ كلّ واحد . سواء كان بين المدّعي والمدّعى عليه ، اختلاط أم لا.

القول الثاني : عن مالك : لا تتوجّه اليمين إلَّا على مَن بينه وبين المدّعي اختلاط ، لئلا يبتذل أهلُ السّفه أهلَ الفضل بتحليفهم مراراً.

القول الثالث : قريبٌ من مذهب مالك. قول الإصطخريّ من الشّافعيّة : إنّ قرائن الحال إذا شهدت بكذب المدّعي لَم يُلتفت إلى دعواه.

واستُدل بقوله " لادّعى ناس دماء ناس وأموالهم " على إبطال **قول المالكيّة** في التّدمية ، ووجه الدّلالة تسويته ﷺ بين الدّماء والأموال.

وأجيب : بأنّهم لَم يسندوا القصاص مثلاً إلى قول المدّعي بل للقسامة ، فيكون قوله ذلك لوثاً يقوّي جانب المدّعي في بداءته بالأيمان.

تكميل :

ذهب الشّافعيّ والجمهور : إلى القول بعموم ذلك في الأموال والحدود والنّكاح ونحوه.

واستثنى مالك : النّكاح والطّلاق والعتاق والفدية ، فقال : لا يجب في شيء منها اليمين حتّى يقيم المدّعي البيّنة ولو شاهداً واحداً.

وخصّ الكوفيّون : اليمين على المدّعى عليه في الأموال دون الحدود.

كتاب الأطعمة

الحديث الأول

٣٧٩- عن النّعمان بن بشيرٍ ﷺ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول . وأهوى النعمان بإصبعيه إلى أذنيه : إنّ الحلال بيّنٌ ، وإنّ الحرام بيّنٌ ، وبينهما أمورٌ مشتبهاتٌ لا يعلمهنَّ كثيرٌ من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأَ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أنْ يرتعَ فيه ، أَلَا وإنَّ لكل ملكٍ حمىً ، أَلا وإنَّ حمى الله محارمُه ، أَلَا وإنَّ في الجسد مضغةً ، إذا صلحتْ صلح الجسد كلّه ، وإذا فسدتْ فسد الجسد كلّه ، أَلا وهي القلب.(١)

قوله : (النعمان بن بشير). ولأبي عوانة في "صحيحه" من طريق أبي حريز - وهو بفتح الحاء المهملة وآخره زاي - عن الشّعبيّ ، أنّ النّعمان بن بشير خطب به بالكوفة ، وقد دخل النّعمان الكوفة وولي إِمْرتها ، وفي رواية لمسلمٍ ، أنّه خطب به بحمص.

ويجمع بينهما : بأنّه سمع منه مرّتين ، فإنّه ولي إمرة البلدين واحدة بعد أخرى.

قوله : (سمعت رسول الله ﷺ يقول ، وأهوى النعمان بإصبعيه إلى

(١) أخرجه البخاري (٥٢ ، ١٩٤٦) ومسلم (١٥٥٩) من طريق زكرياء عن الشعبي عن النعمان ﷺ. واللفظ لمسلم.
وأخرجه مسلم (١٥٥٩) من طرق أخرى عن الشعبي نحوه.

أذنيه) زادها مسلم والإسماعيلي من طريق زكريا.

وفي هذا ردّ لقول الواقديّ ومن تبعه : إنّ النّعمان لا يصحّ سماعه من رسول الله ﷺ.

وفيه دليل على صحّة تحمّل الصّبيّ المميّز ، لأنّ النّبيّ ﷺ مات وللنّعمان ثمان سنين ، وزكريّاء موصوف بالتّدليس ، ولَم أره في الصّحيحين وغيرهما من روايته عن الشّعبيّ إلَّا معنعناً.

ثمّ وجدته في " فوائد ابن أبي الهيثم " من طريق يزيد بن هارون عن زكريّاء حدّثنا الشّعبيّ ، فحصل الأمن من تدليسه.

تكمِلةٌ : توارد أكثر الأئمّة المخرّجين له على إيراده في كتاب البيوع ، لأنّ الشّبهة في المعاملات تقع فيها كثيراً ، وله تعلّقٌ أيضاً بالنّكاح وبالصّيد والذّبائح والأطعمة والأشربة وغير ذلك ممّا لا يخفى. والله المستعان.

فائـدة : ادّعى أبو عمرو الدّانيّ : أنّ هذا الحديث لَم يروه عن النّبيّ ﷺ غير النّعمان بن بشير.

فإن أراد من وجه صحيح فمُسلَّمٌ ، وإلَّا فقد روّيناه من حديث ابن عمر وعمّار في "الأوسط" للطّبرانيّ ، ومن حديث ابن عبّاس في "الكبير" له ، ومن حديث واثلة في "التّرغيب" للأصبهانيّ ، وفي أسانيدها مقال.

وادّعى أيضاً أنّه لَم يروه عن النّعمان غير الشّعبيّ.

وليس كما قال ، فقد رواه عن النّعمان أيضاً خيثمة بن عبد الرّحمن

عند أحمد وغيره ، وعبد الملك بن عمير عند أبي عوانة وغيره ، وسماك بن حرب عند الطّبرانيّ.

لكنّه مشهور عن الشّعبيّ . رواه عنه جمع جمٌّ من الكوفيّين ، ورواه عنه من البصريّين عبد الله بن عون ، وقد ساق البخاريّ إسناده في البيوع. ولَم يسق لفظه ، فأخرجه أبو داود والنّسائيّ وغيرهما بلفظ "إنّ الحلال بيّن وإنّ الحرام بيّن ، وبينهما أمور مشتبهات - وأحياناً يقول : مشتبهةٌ - وسأضرب لكم في ذلك مثلاً : إنّ الله حمى حمىً ، وإنّ حمى الله ما حرّم ، وأنّه من يرع حول الحمى يوشك أن يخالطه ، وأنّه من يخالط الرّيبة يوشك أن يجسر ".

قوله : (الحلال بيّن والحرام بيّن) أي : في عينهما ووصفهما بأدلتهما الظّاهرة.

وفيه تقسيم الأحكام إلى ثلاثة أشياء ، وهو صحيح :

الأوّل : أنّ الشّيء إمّا أن ينصّ على طلبه مع الوعيد على تركه ، فهو الحلال البيّن.

الثّاني : أن ينصّ على تركه مع الوعيد على فعله ، فهو الحرام البيّن. فمعنى قوله " الحلال بيّن " أي لا يحتاج إلى بيانه ، ويشترك في معرفته كلّ أحدٍ.

الثالث : أن لا ينصّ على واحدٍ منهما ، فهو مشتبهٌ لخفائه فلا يدرى هل هو حلال أو حرام ، وما كان هذا سبيله ينبغي اجتنابه ، لأنّه إن كان في نفس الأمر حراماً فقد برئ من تبعتها ، وإن كان حلالاً فقد

أجر على تركها بهذا القصد ، لأنّ الأصل في الأشياء مختلفٌ فيه حظراً وإباحةً.

والأوّلان قد يردان جميعاً ، فإن علم المتأخّر منهما ، وإلا فهو من حيّز القسم الثّالث.

قوله : (وبينهما أمورٌ مشتبهاتٌ) بوزن مفتعلات بتاءٍ مفتوحة وعين خفيفة مكسورة ، والمعنى أنّها موحّدة اكتسبت الشّبه من وجهين متعارضين.

وللبخاري "وبينهما مشبّهات" بوزن مفعّلات بتشديد العين المفتوحة ، وهي رواية مسلم ، أي : شبّهت بغيرها ممّا لَم يتبيّن به حكمها على التّعيين.

ورواه الدّارميّ عن أبي نعيمٍ - شيخ البخاريّ فيه - عن زكريّاء بلفظ " وبينهما متشابهات ".

قوله : (لا يعلمهنّ كثير من النّاس) أي : لا يعلم حكمها.

وجاء واضحاً في رواية التّرمذيّ بلفظ " لا يدري كثيرٌ من النّاس أمن الحلال هي أم من الحرام ".

ومفهوم قوله " كثير " أنّ معرفة حكمها ممكن لكن للقليل من النّاس وهم المجتهدون ، فالشّبهات على هذا في حقّ غيرهم ، وقد تقع لهم حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدّليلين.

قوله : (فمن اتّقى الشّبهات) بالضّمّ جمع شبهة. أي : حذر منها كذا عند مسلم والإسماعيليّ " الشّبهات " وللبخاري " المشبّهات "

والاختلاف في لفظها بين الرّواة نظير التي قبلها.

قوله : (استبرأ) بالهمز بوزن استفعل من البراءة ، أي : برّأ دينه من النّقص وعرضه من الطّعن فيه ؛ لأنّ من لَم يعرف باجتناب الشّبهات لَم يسلم لقول من يطعن فيه.

وفيه دليل على أنّ من لَم يتوقّ الشّبهة في كسبه ومعاشه فقد عرّض نفسه للطّعن فيه ، وفي هذا إشارة إلى المحافظة على أمور الدّين ومراعاة المروءة.

قوله : (ومن وقع في الشّبهات) فيها أيضاً ما تقدّم من اختلاف الرّواة.

واختلف في حكم الشّبهات.

فقيل : التّحريم ، وهو مردود. **وقيل** : الكراهة ، **وقيل** : الوقف. وهو كالخلاف فيما قبل الشّرع.

وحاصل ما فسّر به العلماء الشّبهات أربعة أشياء :

أحدها : تعارض الأدلة كما تقدّم.

ثانيها : اختلاف العلماء ، وهي منتزعة من الأولى.

ثالثها : أنّ المراد بها مسمّى المكروه ، لأنّه يجتذبه جانبا الفعل والتّرك.

رابعها : أنّ المراد بها المباح ، ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوي الطّرفين من كلّ وجه ، بل يمكن حمله على ما يكون من قسم خلاف الأولى ، بأن يكون متساوي الطّرفين باعتبار ذاته ، راجح

الفعل أو التّرك باعتبار أمر خارج.

ونقل ابن المنير في مناقب شيخه القبّاريّ [١] عنه ، أنّه كان يقول : المكروه عَقَبةٌ بين العبد والحرام ، فمن استكثر من المكروه تطرّق إلى الحرام ، والمباح عَقَبةٌ بينه وبين المكروه ، فمن استكثر منه تطرّق إلى المكروه.

وهو منزعٌ حسنٌ.

ويؤيّده رواية ابن حبّان من طريقٍ ذكَرَ مُسلمٌ إسنادها ، ولَم يسق لفظها ، فيها من الزّيادة : اجعلوا بينكم وبين الحرام سترة من الحلال ، من فعل ذلك استبرأ لعرضه ودينه ، ومن أرتع فيه كان كالمرتع إلى جنب الحمى يوشك أن يقع فيه.

والمعنى أنّ الحلال حيث يخشى أن يئول فعله مطلقاً إلى مكروه أو محرّم ينبغي اجتنابه ، كالإكثار مثلاً من الطّيّبات ، فإنّه يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع في أخذ ما لا يستحقّ أو يفضي إلى بطر النّفس ، وأقلّ ما فيه الاشتغال عن مواقف العبوديّة ، وهذا معلوم بالعادة مشاهد بالعيان.

والذي يظهر لي رجحان الوجه الأوّل على ما سأذكره ، ولا يبعد أن يكون كلّ من الأوجه مراداً.

ويختلف ذلك باختلاف النّاس : فالعالِم الفطن لا يخفى عليه تمييز

---

(١) بالفتح وتشديد الموحدة. القدوة الزاهد أحمد أبو القاسم بن منصور الاسكندراني ، توفي سنة ٦٦٢ ، وقد أسنَّ. تبصير المنتبه (٣ / ١١٥٣) لابن حجر.

الحكم فلا يقع له ذلك إلَّا في الاستكثار من المباح أو المكروه . كما تقرّر قبل ، ودونه تقع له الشّبهة في جميع ما ذكر بحسب اختلاف الأحوال.

ولا يخفى أنّ المستكثر من المكروه تصير فيه جرأة على ارتكاب المنهيّ في الجملة ، أو يحمله اعتياده ارتكاب المنهيّ غير المحرّم على ارتكاب المنهيّ المحرّم إذا كان من جنسه. أو يكون ذلك لشبهةٍ فيه ، وهو أنّ من تعاطى ما نُهي عنه يصير مظلم القلب لفقدان نور الورع ، فيقع في الحرام ولو لَم يختر الوقوع فيه.

ووقع عند البخاري من رواية أبي فروة عن الشّعبيّ في هذا الحديث " فمن ترك ما شبّه عليه من الإثم كان لِما استبان له أترك ، ومن اجترأ على ما يشكّ فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان ".

وهذا يرجّح الوجه الأوّل كما أشرت إليه.

وأبو فروة المذكور هو الأكبر. واسمه عروة بن الحارث الهمدانيّ الكوفيّ ، ولهم أبو فروة الأصغر الجهنيّ الكوفيّ . واسمه مسلم بن سالمٍ ، ما له في البخاريّ سوى حديث واحدٍ في أحاديث الأنبياء.

تنْبيهٌ : استدل به ابن المنير على جواز بقاء المجمل بعد النّبيّ ﷺ.

وفي الاستدلال بذلك نظر ، إلَّا إن أراد به أنّه مجمل في حقّ بعض دون بعض ، أو أراد الرّدّ على منكري القياس فيحتمل ما قال. والله أعلم.

قوله : (وقع في الحرام كالراعي يرعى) وللبخاري " ومن وقع في

الشّبهات كراعٍ يرعى " ، هكذا في جميع نسخ البخاريّ محذوف جواب الشّرط إن أعربت " من " شرطيّة.

وقد ثبت المحذوف في رواية الدّارميّ عن أبي نعيمٍ - شيخ البخاريّ فيه - عن زكريّاء فقال " ومن وقع في الشّبهات وقع في الحرام ، كالرّاعي يرعى ".

ويمكن إعراب " مَن " في سياق البخاريّ موصولة فلا يكون فيه حذف ، إذ التّقدير والذي وقع في الشّبهات مثل راعٍ يرعى.

والأوّل أولى . لثبوت المحذوف في صحيح مسلم وغيره من طريق زكريّا التي أخرجه منها البخاري ، وعلى هذا فقوله " كراعٍ يرعى " جملة مستأنفة وردت على سبيل التّمثيل للتّنبيه بالشّاهد على الغائب ، والحمى المحميّ ، أطلق المصدر على اسم المفعول.

وفي اختصاص التّمثيل بذلك نكتة ، وهي أنّ ملوك العرب كانوا يحمون لمراعي مواشيهم أماكن مختصّة يتوعّدون من يرعى فيها بغير إذنهم بالعقوبة الشّديدة ، فمثّل لهم النّبيّ ﷺ بما هو مشهور عندهم.

فالخائف من العقوبة المراقب لرضا الملك يبعد عن ذلك الحمى خشية أن تقع مواشيه في شيء منه ، فبعده أسلم له ولو اشتدّ حذره.

وغير الخائف المراقب يقرب منه ويرعى من جوانبه ، فلا يأمن أن تنفرد الفاذّة فتقع فيه بغير اختياره ، أو يمحل المكان الذي هو فيه ويقع الخصب في الحمى فلا يملك نفسه أن يقع فيه. فالله سبحانه وتعالى هو الملك حقّاً ، وحماه محارمه.

تنْبيهٌ : ادّعى بعضهم أنّ التّمثيل من كلام الشّعبيّ ، وأنّه مدرج في الحديث ، حكى ذلك أبو عمرو الدّانيّ.

ولَم أقف على دليله إلَّا ما وقع عند ابن الجارود والإسماعيليّ من رواية ابن عون عن الشّعبيّ ، قال ابن عون في آخر الحديث : لا أدري المثل من قول النّبيّ ﷺ أو من قول الشّعبيّ.

قلت : وتردُّدُ ابنِ عون في رفعه لا يستلزم كونه مدرجاً ؛ لأنّ الأثبات قد جزموا باتّصاله ورفعه ، فلا يقدح شكّ بعضهم فيه.

وكذلك سقوط المثل من رواية بعض الرّواة - كأبي فروة عن الشّعبيّ - لا يقدح فيمن أثبته ؛ لأنّهم حفّاظ . ولعل هذا هو السّرّ في حذف البخاريّ قوله " وقع في الحرام " ليصير ما قبل المثل مرتبطاً به فيسلم من دعوى الإدراج.

وممّا يقوّي عدم الإدراج رواية ابن حبّان الماضية ، وكذا ثبوت المثل مرفوعاً في رواية ابن عبّاس وعمّار بن ياسر أيضاً.

قوله : (ألا وإن لكل ملكٍ حِمى ، أَلَا وإنَّ حِمى الله محارمه) وللبخاري " ألا وإنّ حمى الله في أرضه ".

والمراد بالمحارم فعل المنهيّ المحرّم أو ترك المأمور الواجب ، ولهذا وقع في رواية أبي فروة عن الشعبي عند البخاري التّعبير بالمعاصي بدل المحارم .

وقوله " ألا " للتّنبيه على صحّة ما بعدها ، وفي إعادتها وتكريرها دليل على عظم شأن مدلولها.

قوله : (مضغة) أي : قدر ما يمضغ ، وعبّر بها هنا عن مقدار القلب في الرّؤية ، وسمّي القلب قلباً لتقلّبه في الأمور ، أو لأنّه خالص ما في البدن ، وخالص كلّ شيء قلبه ، أو لأنّه وضع في الجسد مقلوباً.

وقوله : (إذا صلحت.. وإذا فسدت) هو بفتح عينهما وتضمّ في المضارع . وحكى الفرّاء ، الضّمّ في ماضي صلح ، وهو يضمّ وفاقاً إذا صار له الصّلاح هيئة لازمة لشرفٍ ونحوه ، والتّعبير بإذا لتحقّق الوقوع غالباً ، وقد تأتي بمعنى إن كما هنا.

وخصّ القلب بذلك لأنّه أمير البدن ، وبصلاح الأمير تصلح الرّعيّة ، وبفساده تفسد. وفيه تنبيه على تعظيم قدر القلب ، والحثّ على صلاحه ، والإشارة إلى أنّ لطيب الكسب أثراً فيه. والمراد المتعلق به من الفهم الذي ركّبه الله فيه.

ويستدلّ به على أنّ العقل في القلب ، ومنه قوله تعالى { فتكون لهم قلوب يعقلون بها } . وقوله تعالى { إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب} .

قال المفسّرون : أي : عقْل. وعبّر عنه بالقلب لأنّه محلّ استقراره.

فائـدة : لَم تقع هذه الزّيادة التي أوّلها " ألا وإنّ في الجسد مضغة " إلَّا في رواية الشّعبيّ ، ولا هي في أكثر الرّوايات عن الشّعبيّ ، إنّما تفرّد بها في الصّحيحين زكريّا المذكور عنه ، وتابعه مجاهد عند أحمد ، ومغيرة وغيره عند الطّبرانيّ.

وعبّر في بعض رواياته عن الصّلاح والفساد بالصّحّة والسّقم ، ومناسبتها لِما قبلها بالنّظر إلى أنّ الأصل في الاتّقاء والوقوع هو ما كان بالقلب ؛ لأنّه عماد البدن.

وقد عظّم العلماء أمر هذا الحديث فعدّوه رابع أربعة تدور عليها الأحكام كما نقل عن أبى داود ، وفيه البيتان المشهوران وهما :

عمدة الدّين عندنا كلمات مـ   سندات من قول خير البريّه

اترك المشبهات وازهـد ودع   ما ليس يعنيك واعملن بنيّه [(١)]

والمعروف عن أبي داود عدّ " ما نهيتكم عنه فاجتنبوه.. الحديث"[(٢)] بدل " ازهد فيما في أيدي النّاس " [(٣)] وجعله بعضُهم ثالثَ ثلاثة حذف الثّاني.

وأشار ابن العربيّ : إلى أنّه يمكن أن ينتزع منه وحده جميع الأحكام.

قال القرطبيّ : لأنّه اشتمل على التّفصيل بين الحلال وغيره ، وعلى

---

(١) حديث النية هو حديث عمر المتقدِّم برقم (١).
أمَّا حديث (ودع ما ليس يعنيك) فأخرجه مالك في "الموطأ" (٣٣٥٠) وأحمد (٣/ ٢٥٩) والترمذي (٢٣١٧) وابن ماجة (٣٩٧٦) وغيرهم.

(٢) أخرجه البخاري (٦٥٨٥) ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً " دعوني ما تركتكم ، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٤١٠٢) والحاكم (٤ / ٣٤٨) من حديث سهل بن سعد ﷺ قال : أتى النبيَّ ﷺ رجلٌ ، فقال : يا رسول الله دُلَّني على عمل إذا أنا عملته أحبني الله وأحبني الناس ؟ فقال رسول الله ﷺ : ازهد في الدنيا يُحبّك الله ، وازهد فيما في أيدي الناس يُحبّك الناس.

تعلّق جميع الأعمال بالقلب ، فمن هنا يمكن أن تردّ جميع الأحكام إليه.

وفي الحديث دليلٌ على جواز الجرح والتّعديل. قاله البغويّ في " شرح السّنّة "

واستنبط منه بعضهم منع إطلاق الحلال والحرام على ما لا نصَّ فيه ، لأنّه من جملة ما لَم يستبن . لكنّ قوله ﷺ : لا يعلمها كثيرٌ من النّاس. يشعر بأنّ منهم من يعلمها.

الحديث الثاني

٣٨٠- عن أنس بن مالكٍ ﷺ ، قال : أنفجنا أرنباً بِمرّ الظّهران ، فسعى القوم فلَغِبوا ، وأدركتها فأخذتها ، فأتيت بها أبا طلحة ، فذبحها ، وبعث إلى رسول الله ﷺ بوركها أو فخذيها فقبله. [١]

قال المُصنِّف : لغبوا : تعبوا وأعيوا

قوله : (أنفجنا) بفاءٍ مفتوحة وجيم ساكنة. أي : أثرنا.

وفي رواية مسلم " استنفجنا " وهو استفعال منه ، يقال : نفج الأرنب إذا ثار وعدا ، وانتفج كذلك ، وأنفجته إذا أثّرته من موضعه.

ويقال : إنّ الانتفاج الاقشعرار ، فكأنّ المعنى جعلناها بطلبنا لها تنتفج ، والانتفاج أيضاً ارتفاع الشّعر وانتفاشه.

ووقع في شرح مسلم للمازريّ " بعجنا " بموحّدةٍ وعين مفتوحة ، وفسّره بالشّقّ من بعج بطنه إذا شقّه.

وتعقّبه عياض : بأنّه تصحيف ، وبأنّه لا يصحّ معناه من سياق الخبر ، لأنّ فيه أنّهم سعوا في طلبها بعد ذلك ، فلو كان شقّوا بطنها.كيف كانوا يحتاجون إلى السّعي خلفها ؟.

قوله : (أرنباً) دويبّة معروفة تشبه العناق ، لكن في رجليها طول بخلاف يديها ، والأرنب اسم جنس للذّكر والأنثى.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٣٣ ، ٥١٧١ ، ٢٥١٥) ومسلم (١٩٥٣) من طريق شعبة عن هشام بن زيد عن أنس ﷺ.

ويقال للذّكر أيضاً : الْخُزَز وزن عمر بمعجماتٍ.

وللأنثى عكرشة ، وللصّغير خِرنق - بكسر المعجمة وسكون الرّاء وفتح النّون بعدها قاف - هذا هو المشهور.

وقال الجاحظ : لا يقال أرنب إلَّا للأنثى ، ويقال : إنّ الأرنب شديدة الجبن كثيرة الشّبق ، وأنّها تكون سنة ذكراً وسنة أنثى وأنّها تحيض ، وسأذكر من خرّجه ، ويقال : إنّها تنام مفتوحة العين.

قوله : (بمرّ الظّهران) مرّ بفتح الميم وتشديد الرّاء ، والظّهران بفتح المعجمة بلفظ تثنية الظّهر ، اسم موضع على مرحلة من مكّة. وقد يسمّى بإحدى الكلمتين تخفيفاً ، وهو المكان الذي تسمّيه عوامّ المصريّين بطن مرو.

والصّواب مرّ بتشديد الرّاء . وهو وادٍ معروف على خمسة أميال من مكّة إلى جهة المدينة.

وقد ذكر الواقديّ. أنّه من مكّة على خمسة أميال.

وزعم ابن وضّاح ، أنّ بينهما أحداً وعشرين ميلاً .

وقيل : ستّة عشر ، وبه جزم البكريّ.

قال النّوويّ : والأوّل غلط وإنكار للمحسوس. ومرّ قرية ذات نخل وزرع ومياه.

قلت : وقول البكريّ هو المعتمد. والله أعلم.

قوله : (فسعى القوم فلغبوا) بمعجمةٍ وموحّدة . أي : تعبوا وزنه ومعناه ، ووقع بلفظ " تعبوا " في رواية الكشميهنيّ.

وأغرب الدّاوديّ ، فقال : معناه عطشوا.

وتعقّبه ابن التّين . وقال : ضبطوا لغبوا بكسر الغين ، والفتح أعرف.

قوله : (فأخذتها) زاد البخاري " فأدركتها فأخذتها " ، ولمسلمٍ "فسعيت حتّى أدركتها ".

ولأبي داود من طريق حمّاد بن سلمة عن هشام بن زيد عن أنس "وكنت غلاماً حزوّراً " وهو بفتح المهملة والزّاي والواو المشدّدة بعدها راء ، ويجوز سكون الزّاي وتخفيف الواو ، وهو المراهق.

قوله : (إلى أبي طلحة) هو زيد بن سهل بن الأسود بن حرام - وهو بمهملتين - الأنصاري الخزرجي النجاري ، زوج أم سليم والدة أنس.

روى ابن سعد والحاكم وغيرهما من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس " أنَّ أبا طلحة قرأ { انفروا خفافاً وثقالاً } فقال : استنفرنا الله شيوخاً وشباناً جهّزوني ، فقال له بنوه : نحن نغزو عنك ، فأبى فجهزوه ، فغزا في البحر فمات ، فدفنوه بعد سبعة أيام . ولم يتغير. وأقام بعد النبي ﷺ ثلاثاً أو أربعاً وعشرين سنة.

قوله : (فذبحها) زاد في رواية الطّيالسيّ " بمروة " ، وزاد في رواية حمّاد المذكورة " فشويتها ".

قوله : (فبعث بوركها أو فخذيها) وللبخاري " بوركيها أو فخذيها " وله من طريق شعبة عن هشام بن زيد " قال : فخذيها لا

شكّ فيه ، قال : فقِبَله ، قلت : وأكل منه ؟ قال : وأكل منه ، ثمّ قال بعد : قَبِلَه".

يشير إلى أنّه يشكّ في الوركين خاصّة ، وأنّ الشّكّ في قوله : "فخذيها أو وركيها " ليس على السّواء ، أو كان يشكّ في الفخذين ثمّ استيقن ، وكذلك شكّ في الأكل ثمّ استيقن القبول ، فجزم به آخراً.

ووقع في رواية حمّاد " بعجزها ".

قوله : (فَقَبِلَها) أي : الهديّة ، وتقدّم في رواية شعبة " قلت : وأكل منه ؟ قال : وأكل منه . ثمّ قال : فقبله " ، وللتّرمذيّ من طريق أبي داود الطّيالسيّ فيه " فأكله ، قلت : أكله ؟ قال : قبله ".

وهذا التّرديد لهشام بن زيد وقّف جدّه أنساً على قوله " أكله " ، فكأنّه توقّف في الجزم به ، وجزم بالقبول.

وقد أخرج الدّارقطنيّ من حديث عائشة : أُهدي إلى رسول الله ﷺ أرنب وأنا نائمة فخبّأ لي منها العجز ، فلمّا قمت أطعمني.

وهذا لو صحّ لأشعر بأنّه أكل منها ، لكن سنده ضعيف.

ووقع في " الهداية " للحنفيّة ، أنّ النّبيّ ﷺ أكل من الأرنب حين أهدي إليه مشويّاً وأمر أصحابه بالأكل منه.

وكأنّه تلقّاه من حديثين : فأوّله من حديث الباب وقد ظهر ما فيه.

والآخر من حديث أخرجه النّسائيّ من طريق موسى بن طلحة عن أبي هريرة : جاء أعرابيّ إلى النّبيّ ﷺ بأرنبٍ قد شواها فوضعها بين يديه ، فأمسك. وأمر أصحابه أن يأكلوا.

ورجاله ثقات ، إلَّا أنّه اختُلف فيه على موسى بن طلحة اختلافاً كثيراً.

وفي الحديث جواز أكل الأرنب ، **وهو قول العلماء كافّة . إلَّا ما جاء في كراهتها عن عبد الله بن عمر من الصّحابة ، وعن عكرمة من التّابعين ، وعن محمّد بن أبي ليلى من الفقهاء.**

واحتجّ : بحديث خزيمة بن جزء ، قلت : يا رسولَ الله ، ما تقول في الأرنب ؟ قال : لا آكله ولا أحرّمه ، قالت : فإنّي آكل ما لا تحرّمه. ولِمَ يا رسولَ الله ؟ قال : نبّئت أنّها تدمى. وسنده ضعيف.

ولو صحّ . لَم يكن فيه دلالة على الكراهة . كما سيأتي تقريره بعد [(١)].

وله شاهد عن عبد الله بن عمرو بلفظ : جيء بها إلى النّبيّ ﷺ فلم يأكلها ، ولَم ينه عنها ، زعم أنّها تحيض. أخرجه أبو داود.

وله شاهد عن عمر عند إسحاق بن راهويه في "مسنده".

وحكى الرّافعيّ **عن أبي حنيفة** أنّه حرّمها ، وغلَّطه النّوويّ في النّقل عن أبي حنيفة.

وفي الحديث أيضاً جواز استثارة الصّيد والغدوّ في طلبه.

وأمّا ما أخرجه أبو داود والنّسائيّ من حديث ابن عبّاس رفعه : من اتّبع الصّيد غفل. فهو محمول على من واظب على ذلك حتّى يشغله عن غيره من المصالح الدّينيّة وغيرها.

وفيه أنّ آخذ الصّيد يملكه بأخذه ولا يشاركه من أثاره معه.

---

(١) في شرح حديث ابن عباس رضي الله عنه في الضب برقم (٣٨٨)

وفيه هديّة الصّيد وقبولها من الصّائد ، وإهداء الشّيء اليسير الكبير القدر إذا علم من حاله الرّضا بذلك.

وفيه أنّ وليّ الصّبيّ يتصرّف فيما يملكه الصّبيّ بالمصلحة.

وفيه استثبات الطّالب شيخه عمّا يقع في حديثه ممّا يحتمل أنّه يضبطه كما وقع لهشام بن زيد مع أنس رضي الله عنه.

الحديث الثالث

٣٨١- عن أسماء بنت أبي بكرٍ رضي الله عنهما ، قالت : نَحرْنا على عهد رسول الله ﷺ فرساً ، فأكلناه.[١] وفي رواية : ونحن في المدينة.[٢]

قوله : (عن أسماء بنت أبي بكرٍ) الصدّيق.[٣]

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٩١ ، ٥١٩٣ ، ٥٢٠٠) ومسلم (١٩٤٢) من طرق عن هشام بن عروة عن زوجته فاطمة بنت المنذر عن أسماء رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري (٥١٩٢) من رواية عبدة عن هشام بن عروة به.

(٣) والدة عبد الله بن الزبير بن العوام التيمية ، وهي بنت أبي بكر الصديق. وأمها قتلة أو قتيلة بنت عبد العزي قرشية من بني عامر بن لؤي أسلمت قديماً بمكة. قال ابن إسحاق : بعد سبعة عشر نفساً ، وتزوجها الزبير بن العوام ، وهاجرتْ وهي حامل منه بولده عبد الله فوضعته بقباء ، وعاشت الى أن ولِي ابنُها الخلافة ، ثم الى أنْ قُتل ، وماتت بعده بقليل ، وكانت تلقب ذات النطاقين.

قال أبو عمر : سَمَّاها رسول الله ﷺ ، لأنها هيأت له لَمَّا أراد الهجرة سفرةً فاحتاجت إلى ما تشدّها به فشقَّت خمارها نصفين فشدَّت بنصفه السفرة واتخذت النصف الآخر منطقاً. قال : كذا ذكر ابن إسحاق وغيره

قلت : وأصل القصة في صحيح مسلم. دون التصريح برفع ذلك الى النبي ﷺ.

وأخرج ابن السكن من طريق أبي المحياة يحيى بن يعلى التيمي عن أبيه. قال : دخلتُ مكة بعد أنْ قُتل ابنُ الزبير فرأيته مصلوباً ، ورأيت أمَّه أسماء عجوزاً طوالة مكفوفة فدخلتْ حتى وقفتْ على الحجاج ، فقالت : أما آن لهذا الراكب أنْ ينزل ، قال : المنافق. قالت : لا والله ما كان منافقاً ، وقد كان صواماً قواماً. قال : اذهبي فإنكِ عجوز قد خرفت. فقالت : لا والله ما خرفت سمعت رسول الله ﷺ يقول : يخرج في ثقيف كذاب ومُبير. فأما الكذَّاب فقد رأيناه ، وأما المُبير فأنت هو. فقال الحجاج : منه المنافقون.

وأخرج ابن سعد بسند حسن عن ابن أبي مليكة : كانت تصدع فتضع يدها على رأسها وتقول : بذنبي. وما يغفر الله أكثر. وقال هشام بن عروة عن أبيه : بلغتْ أسماء مائة سنة لم يسقط لها سنٌّ ، ولم يُنكر لها عقل. وقال أبو نعيم الأصبهاني : ولدت قبل الهجرة

قوله : (نَحرْنا) أورده البخاري من رواية سفيان الثّوريّ ، ومن رواية جرير كلاهما عن هشام بن عروة موصولاً بلفظ " نحرنا " ، وقال في آخره : تابعه وكيع وابن عيينة عن هشام في النّحر.

وأورده أيضاً من رواية عبدة - وهو ابن سليمان - عن هشام بلفظ " ذبحنا "

ورواية ابن عيينة التي أشار إليها . وصلها البخاري من رواية الحميديّ عن سفيان - وهو ابن عيينة - به ، وقال " نحرنا ".

ورواية وكيع . أخرجها أحمد عنه بلفظ " نحرنا " ، وأخرجها مسلم عن محمّد بن عبد الله بن نمير حدّثنا أبي وحفص بن غياث ووكيع ثلاثتهم عن هشام " بلفظ " نحرنا ".

وأخرجه عبد الرّزّاق عن معمر والثّوريّ جميعاً عن هشام بلفظ "نحرنا ".

وقال الإسماعيليّ : قال همّام وعيسى بن يونس وعليّ بن مسهر عن هشام بلفظ " نحرنا " ، واختلف على حمّاد بن زيد وابن عيينة ، فقال أكثر أصحابهما " نحرنا " وقال بعضهم " ذبحنا ".

وأخرجه الدّارقطنيّ من رواية مؤمّل بن إسماعيل عن الثّوريّ ووهيب بن خالد ، ومن رواية ابن ثوبان - وهو عبد الرّحمن بن ثابت بن ثوبان - ، ومن رواية يحيى القطّان كلّهم عن هشام بلفظ " ذبحنا "

بـ ٢٧ سنة ، وعاشت الى أوائل سنة ٢٤ ، قيل : عاشت بعد ابنها ٢٠ يوماً ، وقيل غير ذلك. من الإصابة بتجوز.(٧ / ٤٨٦)

، ومن رواية أبي معاوية عن هشام " انتحرنا " ، وكذا أخرجه مسلم من رواية أبي معاوية وأبي أسامة ، ولَم يسق لفظه ، وساقه أبو عوانة عنهما بلفظ " نحرنا ".

وهذا الاختلاف كلّه عن هشام.

وفيه إشعار بأنّه كان تارة يرويه بلفظ " ذبحنا " وتارة بلفظ "نحرنا" ، وهو مصير منه إلى استواء اللفظين في المعنى ، وأنّ النّحر يطلق عليه ذبح والذّبح يطلق عليه نحر.

ولا يتعيّن مع هذا الاختلاف ما هو الحقيقة في ذلك من المجاز ، إلَّا إن رجح أحد الطّريقين.

وأمّا أنّه يُستفاد من هذا الاختلاف جواز نحر المذبوح وذبح المنحور كما قاله بعض الشّرّاح. فبعيدٌ ، لأنّه يستلزم أن يكون الأمر في ذلك وقع مرّتين ، والأصل عدم التّعدّد مع اتّحاد المخرج.

وقد جرى النّوويّ على عادته في الحمل على التّعدّد ، فقال بعد أن ذكر اختلاف الرّواة في قولها نحرنا وذبحنا : **يُجمع بين الرّوايتين** بأنّهما قضيّتان ، فمرّة نحروها ومرّة ذبحوها.

ثمّ قال : ويجوز أن تكون قصّة واحدة . وأحد اللفظين مجاز والأوّل أصحّ . كذا قال. والله أعلم

تكميل : النّحر في الإبل خاصّة ، وأمّا غير الإبل فيذبح ، وقد جاءت أحاديث في ذبح الإبل وفي نحر غيرها.

وقال ابن التّين : الأصل في الإبل النّحر ، وفي الشّاة ونحوها الذّبح

، وأمّا البقر فجاء في القرآن ذكر ذبحها وفي السّنّة ذكر نحرها.

واختلف في ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح. فأجازه **الجمهور**. ومنع **ابن القاسم**.

وروى إسماعيل بن أبي أويس **عن مالك** : من نحر البقر فبئس ما صنع ، ثم تلا { وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة . إلى .. فذبحوها وما كادوا يفعلون } **وعن أشهب** : إنْ ذبحَ بعيراً من غير ضرورة لم يؤكل.

قوله : (على عهد رسول الله ﷺ فرساً فأكلناه) وفي رواية للدّارقطنيّ " فأكلناه نحن وأهل بيت رسول الله ﷺ ".

قوله : (وفي رواية : ونحن في المدينة) يستفاد منه أنّ ذلك بعد فرض الجهاد ، فيردّ على من استند إلى منع أكلها بعلة أنّها من آلات الجهاد.

ومن قولها " نحن وأهل بيت النّبيّ ﷺ " الرّدّ على من زعم أنّه ليس فيه أنّ النّبيّ ﷺ اطّلع على ذلك ، مع أنّ ذلك لو لَم يرد لَم يظنّ بآل أبي بكر أنّهم يقدمون على فعل شيء في زمن النّبيّ ﷺ إلَّا وعندهم العلم بجوازه ، لشدّة اختلاطهم بالنّبيّ ﷺ وعدم مفارقتهم له ، هذا مع توفّر داعية الصّحابة إلى سؤاله عن الأحكام.

ومن ثَمّ كان الرّاجح ، أنّ الصّحابيّ إذا قال " كنّا نفعل كذا على عهد النّبيّ ﷺ " كان له حكم الرّفع ، لأنّ الظّاهر اطّلاع النّبيّ ﷺ على ذلك وتقريره ، وإذا كان ذلك في مطلق الصّحابيّ . فكيف بآل أبي

بكر الصّدّيق ؟.

مسائل :

المسألة الأولى : روى عبد الرزاق عن ابن جريج، عن عطاء قال : الذبح قطع الأوداج ، قلت : فذبح ذابحٌ ، فلم يقطع أوداجها ؟ قال: ما أراه إلَّا قد ذكاها ، فليأكلها.

قوله : والذبح قطع الأوداج . جمع ودَجَ بفتح الدال المهملة والجيم . وهو العرق الذي في الأخدع ، وهما عرقان متقابلان.

قيل : ليس لكل بهيمة غير ودجين فقط ، وهما محيطان بالحلقوم ، ففي الإتيان بصيغة الجمع نظر ، ويمكن أن يكون أضاف كل ودجين إلى الأنواع كلها ، هكذا اقتصر عليه بعض الشراح.

وبقي وجه آخر . وهو أنه أطلق على ما يقطع في العادة ودجاً تغليباً.

فقد قال أكثر الحنفية في كتبهم : إذا قطع من الأوداج الأربعة ثلاثة حصلت التذكية ، وهما الحلقوم والمريء وعرقان من كل جانب.

وحكى ابن المنذر **عن محمد بن الحسن** : إذا قطع الحلقوم والمريء وأكثر من نصف الأوداج أجزأ ، فإن قطع أقلَّ فلا خير فيها.

وقال الشافعي : يكفي ولو لم يقطع من الودجين شيئاً ، لأنهما قد يسلان من الإنسان وغيره فيعيش.

وعن الثوري : إن قطع الودجين أجزأ ، ولو لم يقطع الحلقوم والمريء.

وعن مالك والليث : يشترط قطع الودجين والحلقوم فقط.

واحتج له بما في حديث رافع " ما أنهر الدم " (١) وإنهاره إجراؤه ، وذلك يكون بقطع الأوداج لأنها مجرى الدم.

وأما المريء : فهو مجرى الطعام ، وليس به من الدم ما يحصل به إنهار ، كذا قال.

المسألة الثانية : روى عبد الرزاق عن نافع ، أنَّ ابن عمر نهى عن النخع ، يقول : يقطع ما دون العظم ، ثم يدع حتى يموت.

قوله " النخع " بفتح النون وسكون الخاء المعجمة . فسره في الخبر بأنه قطع ما دون العظم.

والنخاع : عرق أبيض في فقار الظهر إلى القلب ، يقال له خيط الرقبة. **وقال الشافعي** : النخع أن تذبح الشاة ثم يكسر قفاها من موضع المذبح ، أو تضرب ليعجل قطع حركتها.

وأخرج أبو عبيد في " الغريب " عن عمر ، أنه نهى عن الفرس في الذبيحة.

ثم حكى عن أبي عبيدة ، أنَّ الفرس هو النخع ، يقال : فرست الشاة ونخعتها ، وذلك أن ينتهي بالذبح إلى النخاع . وهو عظم في الرقبة.

قال : ويقال أيضاً هو الذي يكون في فقار الصلب شبيه بالمخ ، وهو

---

(١) متفق عليه . وسيأتي إن شاء الله برقم (٣٩٣) .

متصل بالقفا ، نهى أن ينتهى بالذبح إلى ذلك.

قال أبو عبيد : أما النخع فهو على ما قال ، وأما الفرس . فيقال هو الكسر ، وإنما نهى أن تكسر رقبة الذبيحة قبل أن تبرد . ويبين ذلك أن في الحديث " ولا تعجلوا الأنفس قبل أن تزهق ".

قلت : يعني في حديث عمر المذكور ، وكذا ذكره الشافعي عن عمر.

المسألة الثالثة : روى أبو موسى الزَّمِن [١] من رواية أبي مجلز ، سألت ابن عمر عن ذبيحة قطع رأسها ، فأمر ابن عمر بأكلها.

وروى ابن أبي شيبة بسند صحيح ، أنَّ ابن عباس سُئل عمن ذبح دجاجة فطيَّر رأسها . فقال : ذكاة وَحِية - بفتح الواو وكسر الحاء المهملة بعدها تحتانية ثقيلة - أي : سريعة ، منسوبة إلى الوحاء ، وهو الإسراع والعجلة.

وروى ابن أبي شيبة من طريق عبيد الله بن أبي بكر بن أنس ، أنَّ جزاراً لأنس ذبحَ دجاجةً فاضطربتْ فذبحها من قفاها فأطار رأسها ، فأرادوا طرحها ، فأمرهم أنس بأكلها.[٢]

---

(١) هو محمد بن المثنى العنزي . شيخ الشَّيخين.

(٢) هذه الآثار علَّقها البخاري في صحيحه "كتاب الذبائح والصيد " في ٢٤ باب النحر والذبح.

الحديث الرابع

٣٨٢- عن جابر بن عبد الله ﷺ ، أنّ رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الحُمر الأهليّة ، وأَذِن في لحوم الخيل.(١)

ولمسلم وحده قال : أكلنا زمن خيبر الخيل وحمر الوحش ، ونهى النبيّ ﷺ عن الحمار الأهليّ.(٢)

قوله : (نهى عن لحوم الحمر الأهليّة) أخرج البخاري من طريق سفيان ، قال عمرٌو : قلت لجابر بن زيدٍ : يزعمون ، أنّ رسول الله ﷺ نهى عن حمر الأهليّة ؟ فقال : قد كان يقول ذاك الحكم بن عمرٍو الغفاريّ عندنا بالبصرة ، ولكن أَبَى ذاك البحر ابن عبّاسٍ ، وقرأ : {قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً} .

وفي رواية ابن مردويه وصحَّحه الحاكم من طريق محمّد بن شريك عن عمرو بن دينار عن أبي الشّعثاء عن ابن عبّاس ، قال : كان أهل الجاهليّة يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذّراً ، فبعث الله نبيّه وأنزل كتابه وأحل حلاله وحرّم حرامه ، فما أحلَّ فيه فهو حلال ، وما حرّم فيه فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، وتلا هذه { قل لا أجد.... إلى آخرها } .

---

(١) أخرجه البخاري (٣٩٨٢ ، ٥٢٠١ ، ٥٢٠٤) ومسلم (١٩٤١) من طريق حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن محمد بن علي عن جابر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (١٩٤١) من طريق ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله به.

والاستدلال بهذا للحلِّ إنّما يتمّ فيما لَم يأت فيه نصٌّ عن النّبيّ ﷺ بتحريمه ، وقد تواردت الأخبار بذلك ، والتّنصيص على التّحريم مقدّم على عموم التّحليل وعلى القياس.

وعن ابن عبّاس ، أنّه توقّف في النّهي عن الحمر : هل كان لمعنىً خاصّ ، أو للتّأبيد ؟. ففي البخاري عن الشّعبيّ عنه ، أنّه قال : لا أدري أَنَهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنّه كان حمولة النّاس فكره أن تذهب حمولتهم ، أو حرّمها البتّة يوم خيبر ؟.

وهذا التّردّد أصحّ من الخبر الذي جاء عنه بالجزم بالعلة المذكورة.

وكذا فيما أخرجه الطّبرانيّ وابن ماجه من طريق شقيق بن سلمة عن ابن عبّاس قال : إنّما حرّم رسول الله ﷺ الحمر الأهليّة مخافة قلّة الظّهر . وسنده ضعيف.

وفي البخاري في حديث ابن أبي أوفى [1] قال : فتحدّثنا أنّه إنّما نهى عنها لأنّها لَم تخمّس ، وقال بعضهم : نَهى عنها لأنّها كانت تأكل العذرة.

قلت : وقد أزال هذه الاحتمالاتِ من كونها لَم تخمّس ، أو كانت جلالة ، أو كانت انتُهبت ، حديثُ أنس في الصحيحين ، أنّ رسول الله ﷺ جاءه جاءٍ ، فقال : أُكلت الحمر ، ثمّ جاءه جاءٍ ، فقال : أُكلت الحمر ، ثمّ جاءه جاءٍ ، فقال : أُفنيت الحمر ، فأمر منادياً فنادى في النّاس : إنّ الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهليّة ، فإنّها

---

(١) هذه إحدى روايات حديث ابن أبي أوفي رضي الله عنه الآتي بعد هذا الحديث من العمدة.

رجسٌ ، فأكفئت القدور ، وإنّها لتفور باللحم. حيث قال " فإنها رجسٌ " وكذا الأمر بغسل الإناء في حديث سلمة [1].

قال القرطبيّ : قوله : " فإنّها رجس " ظاهر في عود الضّمير على الحمر لأنّها المتحدّث عنها المأمور بإكفائها من القدور وغسلها ، وهذا حكم المتنجّس ، فيستفاد منه تحريم أكلها ، وهو دالٌّ على تحريمها لعينها لا لمعنىً خارج.

وقال ابن دقيق العيد : الأمر بإكفاء القدر ظاهر أنّه سبب تحريم لحم الحمر ، وقد وردت علل أخرى. إن صحَّ رفع شيء منها وجب المصير إليه ، لكن لا مانع أن يُعلّل الحكم بأكثر من عِلَّة ، وحديث أبي ثعلبة [2] صريح في التّحريم فلا معدل عنه.

وأمّا التّعليل بخشية قلة الظّهر. فأجاب عنه الطّحاويّ بالمعارضة بالخيل ، فإنّ في حديث جابر النّهي عن الحمر والإذن في الخيل مقروناً ، فلو كانت العلة لأجل الحمولة لكانت الخيل أولى بالمنع لقلتها عندهم وعزّتها وشدّة حاجتهم إليها.

والجواب عن آية الأنعام : أنّها مكّيّة ، وخبر التّحريم متأخّر جدّاً فهو مقدّم.

---

(١) أخرجه البخاري في "الصحيح" (٥٤٩٧) في كتاب المغازي عن سلمة بن الأكوع قال : لَمّا أمسوا يوم فتحوا خيبر أوقدوا النيران ، قال النبي ﷺ : علامَ أوقدتم هذه النيران ؟ قالوا : لحوم الحُمر الإنسية ، قال : أهريقوا ما فيها ، واكسروا قدورها ، فقام رجلٌ من القوم ، فقال : نهريق ما فيها ونغسلها ، فقال النبي ﷺ : أو ذاك.

(٢) حديث أبي ثعلبة ﷺ سيأتي شرحه إن شاء الله برقم (٢٨٤).

وأيضاً : فنصّ الآية خبر عن الحكم الموجود عند نزولها ، فإنّه حينئذٍ لَم يكن نزل في تحريم المأكول إلَّا ما ذكر فيها ، وليس فيها ما يمنع أن ينزل بعد ذلك غير ما فيها ، وقد نزل بعدها في المدينة أحكام بتحريم أشياء غير ما ذكر فيها كالخمر في آية المائدة ، وفيها أيضاً تحريم ما أهلّ لغير الله به والمنخنقة إلى آخره ، وكتحريم السّباع والحشرات.

قال النّوويّ : قال بتحريم الحمر الأهليّة **أكثر العلماء من الصّحابة فمن بعدهم ، ولَم نجد عن أحدٍ من الصّحابة في ذلك خلافاً لهم إلَّا عن ابن عبّاس ، وعند المالكيّة ثلاث روايات. ثالثها الكراهة.**

وأمّا الحديث الذي أخرجه أبو داود عن غالب بن أبجر ، قال : أصابتنا سنة [1]، فلم يكن في مالي ما أُطعم أهلي إلَّا سمان الْحُمُر ، فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : إنّك حرّمت لحوم الحمر الأهليّة وقد أصابتنا سنة ، قال : أطعم أهلك من سمين حُمرك ، فإنّما حرّمتها من أجل جوالي القرية. يعني الجلالة.

وإسناده ضعيف ، والمتن شاذّ مخالف للأحاديث الصّحيحة ، فالاعتماد عليها.

وأمّا الحديث الذي أخرجه الطّبرانيّ عن أمّ نصر المحاربيّة ، أنّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الحمر الأهليّة ، فقال : أليس ترعى الكلأ وتأكل الشّجر ؟ قال : نعم ، قال : فأصب من لحومها.

---

(١) أي : الجدب والمجاعة .

وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق رجل من بني مرّة قال : سألت . فذكر نحوه ، ففي السّندين مقال ، ولو ثبتا احتمل أن يكون قبل التّحريم.

قال الطّحاويّ : لو تواتر الحديث عن رسول الله ﷺ بتحريم الحمر الأهليّة لكان النّظر يقتضي حلّها ، لأنّ كلّ ما حرّم من الأهليّ **أجمع على** تحريمه إذا كان وحشيّاً كالخنزير ، **وقد أجمع العلماء** على حلّ الحمار الوحشيّ فكان النّظر يقتضي حلّ الحمار الأهليّ.

قلت : **ما ادّعاه من الإجماع مردودٌ** ، فإنّ كثيراً من الحيوان الأهليّ مختلف في نظيره من الحيوان الوحشيّ كالهرّ.

قوله : (وأذن في لحوم الخيل) وللبخاري " رخّص " بدل " أذن ".

ولمسلم في رواية ابن جريجٍ عن أبي الزبير عن جابر : أكلنا زمن خيبر الخيل وحمر الوحش ، ونهانا النّبيّ ﷺ عن الحمار الأهليّ ، وفي حديث ابن عبّاس عند الدّارقطنيّ " أمر "

قال الطّحاويّ : **وذهب أبو حنيفة** إلى كراهة أكل الخيل **وخالفه صاحباه وغيرهما** ، واحتجّوا بالأخبار المتواترة في حلّها ، ولو كان ذلك مأخوذاً من طريق النّظر لَمَا كان بين الخيل والحمر الأهليّة فرق ، ولكنّ الآثار إذا صحّت عن رسول الله ﷺ أولى أن يقال بها ممّا يوجبه النّظر ، ولا سيّما وقد أخبر جابر أنّه ﷺ أباح لهم لحوم الخيل في الوقت الذي منعهم فيه من لحوم الحمر ، فدلَّ ذلك على اختلاف حكمهما.

قلت : وقد نقل الحلَّ بعضُ التّابعين **عن الصّحابة** من غير استثناء

أحدٍ ، فأخرج ابن أبي شيبة بإسنادٍ صحيح على شرط الشّيخين عن عطاء قال : لَم يزل سلفك يأكلونه . قال ابن جريجٍ : قلت له أصحاب رسول الله ﷺ ؟ فقال : نعم.

وأمّا ما نقل في ذلك عن ابن عبّاس من كراهتها ، فأخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرّزّاق بسندين ضعيفين.

ويدلّ على ضعف ذلك عنه ما تقدّم صحيحاً عنه أنّه استدل لإباحة الحمر الأهليّة بقوله تعالى { قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً } فإنّ هذا - إن صلح مستمسكاً لحل الحمر - صلح للخيل ولا فرق.

وتقدّم فيه أيضاً أنّه توقّف في سبب المنع من أكل الحمر. هل كان تحريماً مؤبّداً. أو بسبب كونها كانت حمولة النّاس ؟.

وهذا يأتي مثله من الخيل أيضاً ، فيبعد أن يثبت عنه القول بتحريم الخيل والقول بالتّوقّف في الحمر الأهليّة.

بل أخرج الدّارقطنيّ بسندٍ قويّ عن ابن عبّاس مرفوعاً مثل حديث جابر ، ولفظه : نهى رسول ﷺ عن لحوم الحمر الأهليّة ، وأمر بلحوم الخيل.

وصحّ القول بالكراهة **عن الحكم بن عتيبة ومالك وبعض الحنفيّة**.

وعن بعض المالكيّة والحنفيّة التّحريم.

وقال الفاكهيّ : **المشهور عند المالكيّة الكراهة** ، والصّحيح عند المحقّقين منهم التّحريم ، **وقال أبو حنيفة** في " الجامع الصّغير " : أكره لحم الخيل . فحمله أبو بكر الرّازيّ على التّنزيه.

وقال : لَم يطلق أبو حنيفة فيه التّحريم ، وليس هو عنده كالحمار الأهليّ ، وصحّح عنه أصحاب المحيط والهداية والذّخيرة التّحريم ، **وهو قول أكثرهم ، وعن بعضهم** : يأثم آكله ، ولا يسمّى حراماً ، وروى ابن القاسم وابن وهب **عن مالك** المنع ، وأنّه احتجّ بالآية الآتي ذكرها ، وأخرج محمّد بن الحسن في " الآثار " عن أبي حنيفة بسندٍ له عن ابن عبّاس نحو ذلك.

وقال القرطبيّ في " شرح مسلم " : **مذهب مالك** الكراهة ، واستدلَّ له ابن بطّال بالآية.

وقال ابن المنيّر : الشّبه الخلقيّ بينها وبين البغال والحمير ممّا يؤكّد القول بالمنع ، فمن ذلك هيئتها وزهومة لحمها ، وغلظه ، وصفة أرواثها ، وأنّها لا تجترّ ، قال : وإذا تأكّد الشّبه الخلقيّ التحق بنفي الفارق وبعد الشّبه بالأنعام المتّفق على أكلها. انتهى .

وقد تقدّم من كلام الطّحاويّ ما يؤخذ منه الجواب عن هذا.

وقال الشّيخ أبو محمّد بن أبي جمرة : الدّليل في الجواز مطلقاً واضح ، لكن سبب كراهة مالك لأكلها لكونها تستعمل غالباً في الجهاد ، فلو انتفت الكراهة لكثر استعماله ، ولو كثر لأدّى إلى قتلها فيفضي إلى فنائها فيئول إلى النّقص من إرهاب العدوّ الذي وقع الأمر به في قوله تعالى {ومن رباط الخيل} .

قلت : فعلى هذا فالكراهة لسببٍ خارجٍ وليس البحث فيه ، فإنّ الحيوان المتّفق على إباحته لو حدث أمر يقتضي أن لو ذبح لأفضى إلى

ارتكاب محذور لامتنع ، ولا يلزم من ذلك القول بتحريمه ، وكذا قوله إنّ وقوع أكلها في الزّمن النّبويّ كان نادراً ، فإذا قيل بالكراهة قلَّ استعماله فيوافق ما وقع قبل. انتهى.

وهذا لا ينهض دليلاً للكراهة بل غايته أن يكون خلاف الأولى ، ولا يلزم من كون أصل الحيوان حل أكله فناؤه بالأكل.

وأمّا قول بعض المانعين : لو كانت حلالاً لجازت الأضحيّة بها.

فمنتقض بحيوان البرّ ، فإنّه مأكول ولَم تشرع الأضحيّة به ، ولعل السّبب في كون الخيل لا تشرع الأضحيّة بها استبقاؤها ، لأنّه لو شرع فيها جميع ما جاز في غيرها لفاتت المنفعة بها في أهمّ الأشياء منها ، وهو الجهاد.

وذكر الطّحاويّ وأبو بكر الرّازيّ وأبو محمّد بن حزم من طريق عكرمة بن عمّار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر قال : نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر والخيل والبغال.

قال الطّحاويّ : وأهل الحديث يضعّفون عكرمة بن عمّار.

قلت : لا سيّما في يحيى بن أبي كثير ، فإنّ عكرمة - وإن كان مختلفاً في توثيقه - فقد أخرج له مسلم ، لكن إنّما أخرج له من غير روايته عن يحيى بن أبي كثير.

وقد قال يحيى بن سعيد القطّان : أحاديثه عن يحيى بن أبي كثير ضعيفة.

وقال البخاريّ حديثه عن يحيى مضطرب. وقال النّسائيّ : ليس به

بأس إلَّا في يحيى.

وقال أحمد : حديثه عن غير إياس بن سلمة مضطرب ، وهذا أشدّ ممّا قبله ، ودخل في عمومه يحيى بن أبي كثير أيضاً.

وعلى تقدير صحّة هذه الطّريق فقد اختلف عن عكرمة فيها ، فإنّ الحديث عند أحمد والتّرمذيّ من طريقه ليس فيه للخيل ذكرٌ ، وعلى تقدير أن يكون الذي زاده حفظه فالرّوايات المتنوّعة عن جابر المفصّلة بين لحوم الخيل والحمر في الحكم أظهر اتّصالاً ، وأتقن رجالاً ، وأكثر عدداً.

وأعلَّ بعض الحنفيّة حديث جابر . بما نقله عن ابن إسحاق ، أنّه لَم يشهد خيبر . وليس بعلةٍ ، لأنّ غايته أن يكون مرسل صحابيّ.

ومن حُجج من منع أكل الخيل . حديث خالد بن الوليد المخرّج في السّنن ، أنّ النّبيّ ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الخيل.

وتعقّب : بأنّه شاذّ منكر ، لأنّ في سياقه أنّه شهد خيبر ، وهو خطأ. فإنّه لَم يُسلم إلَّا بعدها على الصّحيح ، والذي جزم به الأكثر. أنّ إسلامه كان سنة الفتح.

والعمدة في ذلك على ما قال مصعب الزّبيريّ ، وهو أعلم النّاس بقريشٍ قال : كتب الوليد بن الوليد إلى خالد حين فرّ من مكّة في عمرة القضيّة حتّى لا يرى النّبيّ ﷺ بمكّة ، فذكر القصّة في سبب إسلام خالد ، وكانت عمرة القضيّة بعد خيبر جزماً.

وأُعلّ أيضاً بأنّ في السّند راوياً مجهولاً ، لكن قد أخرج الطّبريّ من

طريق يحيى بن أبي كثير عن رجل من أهل حمص قال : كنّا مع خالد ، فذكر أنّ رسول الله ﷺ حرّم لحوم الحمر الأهليّة وخيلها وبغالها.

وأُعل بتدليس يحيى وإبهام الرّجل.

وادّعى أبو داود : أنّ حديث خالد بن الوليد منسوخ.

ولَم يبيّن ناسخه . وكذا قال النّسائيّ : الأحاديث في الإباحة أصحّ ، وهذا - إن صحّ - كان منسوخاً.

وكأنّه لَمَّا تعارض عنده الخبران ، ورأى في حديث خالد " نهى " ، وفي حديث جابر " أَذِن " حمل الإذن على نسخ التّحريم.

وفيه نظرٌ ، لأنّه لا يلزم من كون النّهي سابقاً على الإذن أن يكون إسلام خالد سابقاً على فتح خيبر ، والأكثر على خلافه ، والنّسخ لا يثبت بالاحتمال.

وقد قرّر الحازميّ النّسخ بعد أن ذكر حديث خالد ، وقال :

هو شاميّ المخرج ، جاء من غير وجه بما ورد في حديث جابر من " رخّص " و " أذن " ، لأنّه من ذلك يظهر أنّ المنع كان سابقاً والإذن متأخّراً فيتعيّن المصير إليه.

قال : ولو لَم ترد هذه اللفظة لكانت دعوى النّسخ مردودة لعدم معرفة التّاريخ . انتهى.

وليس في لفظ رخّص وأذن ما يتعيّن معه المصير إلى النّسخ ، بل الذي يظهر أنّ الحكم في الخيل والبغال والحمير كان على البراءة الأصليّة ، فلمّا نهاهم الشّارع يوم خيبر عن الحمر والبغال خشي أن

يظنّوا أنّ الخيل كذلك لشبهها بها فأذن في أكلها دون الحمير والبغال.

والرّاجح. أنّ الأشياء قبل بيان حكمها في الشّرع لا توصف لا بحلٍّ ولا حرمة. فلا يثبت النّسخ في هذا.

ونقل الحازميّ أيضاً تقرير النّسخ بطريقٍ أخرى ، فقال : إنّ النّهي عن أكل الخيل والحمير كان عامّاً من أجل أخذهم لها قبل القسمة والتّخميس ، ولذلك أمر بإكفاء القدور ، ثمّ بيّن بندائه بأنّ لحوم الحمر رجس أنّ تحريمها لذاتها ، وأنّ النّهي عن الخيل إنّما كان بسبب ترك القسمة خاصّة.

ويعكّر عليه : أنّ الأمر بإكفاء القدور إنّما كان بطبخهم فيها الحمر كما هو مصرّح به في الصّحيح لا الخيل ، فلا يتمّ مراده.

والحقّ : أنّ حديث خالد - ولو سُلِّم أنّه ثابت - لا ينهض معارضاً لحديث جابر الدّالّ على الجواز ، وقد وافقه حديث أسماء.[1]

وقد ضعّف حديثَ خالدٍ أحمدُ والبخاريّ وموسى بن هارون والدّارقطنيّ والخطّابيّ وابن عبد البرّ وعبد الحقّ وآخرون.

وجمع بعضهم بين حديث جابر وخالد : بأنّ حديث جابر دالٌّ على الجواز في الجملة. وحديث خالد دالٌّ على المنع في حالة دون حالة ، لأنّ الخيل في خيبر كانت عزيزة ، وكانوا محتاجين إليها للجهاد ، فلا يعارض النّهي المذكور ، ولا يلزم وصف أكل الخيل بالكراهة المطلقة فضلاً عن التّحريم.

---

(١) أي : الذي تقدّم في العمدة قبله.

وقد وقع عند الدّارقطنيّ في حديث أسماء " كانت لنا فرس على عهد رسول الله ﷺ ، فأرادت أن تموت فذبحناها فأكلناها ".

وأجاب عن حديث أسماء : بأنّها واقعة عين . فلعلَّ تلك الفرس كانت كبرت بحيث صارت لا ينتفع بها في الجهاد ، فيكون النّهي عن الخيل لمعنىً خارجٍ لا لذاتها ، **وهو جمع جيّد.**

وزعم بعضهم : أنّ حديث جابر في الباب دالٌّ على التّحريم لقوله " رخّص " لأنّ الرّخصة استباحة المحظور مع قيام المانع ، فدلَّ على أنّه رخّص لهم فيها بسبب المخمصة التي أصابتهم بخيبر ، فلا يدلّ ذلك على الحلّ المطلق.

وأجيب : بأنّ أكثر الرّوايات جاء بلفظ الإذن ، وبعضها بالأمر ، فدلَّ على أنّ المراد بقوله " رخّص " أذِنَ. لا خصوص الرّخصة باصطلاح من تأخّر عن عهد الصّحابة.

ونوقض أيضاً : بأنّ الإذن في أكل الخيل لو كان رخصة لأجل المخمصة لكانت الحمر الأهليّة أولى بذلك لكثرتها وعزّة الخيل حينئذٍ.

ولأنّ الخيل يُنتفع بها فيما يُنتفع بالحمير من الحمل وغيره ، والحمير لا ينتفع بها فيما ينتفع بالخيل من القتال عليها.

والواقع كما سيأتي صريحاً في الحديث الذي يليه (١) ، أنّه ﷺ أمر بإراقة القدور التي طبخت فيها الْحُمُر مع ما كان بهم من الحاجة ، فدلَّ ذلك على أنّ الإذن في أكل الخيل إنّما كان للإباحة العامّة لا

(١) انظر حديث ابن أبي أوفى رضي الله عنه الآتي.

لخصوص الضّرورة.

وأمّا ما نقل عن ابن عبّاس ومالك وغيرهما من الاحتجاج للمنع بقوله تعالى { والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة } فقد تمسّك بها أكثر القائلين بالتّحريم.

وقرّروا ذلك بأوجـهٍ :

أحدها : أنّ اللام للتّعليل. فدلَّ على أنّها لَم تخلق لغير ذلك ، لأنّ العلة المنصوصة تفيد الحصر ، فإباحة أكلها تقتضي خلاف ظاهر الآية.

ثانيها : عطَفَ البغال والحمير فدلَّ على اشتراكها معها في حكم التّحريم ، فيحتاج من أفرد حكمها عن حكم ما عطفت عليه إلى دليل.

ثالثها : أنّ الآية سيقت مساق الامتنان ، فلو كانت ينتفع بها في الأكل لكان الامتنان به أعظم ، لأنّه يتعلق به بقاء البنية بغير واسطة ، والحكيم لا يمتنّ بأدنى النّعم ويترك أعلاها ، ولا سيّما وقد وقع الامتنان بالأكل في المذكورات قبلها.

رابعها : لو أبيح أكلها لفاتت المنفعة بها فيما وقع به الامتنان من الرّكوب والزّينة.

هذا ملخّص ما تمسّكوا به من هذه الآية.

والجواب على سبيل الإجمال

الجواب الأول : أنّ آية النّحل مكّيّة **اتّفاقاً** ، والإذن في أكل الخيل

كان بعد الهجرة من مكّة بأكثر من ستّ سنين ، فلو فهم النّبيّ ﷺ من الآية المنع لَمَا أذن في الأكل.

الجواب الثاني: آية النّحل ليست نصّاً في منع الأكل ، والحديث صريح في جوازه.

الجواب الثالث : على سبيل التّنزّل ، فإنّما يدلّ ما ذكر على ترك الأكل ، والتّرك أعمّ من أن يكون للتّحريم أو للتّنزيه أو خلاف الأولى ، وإذا لَم يتعيّن واحد منها بقي التّمسّك بالأدلة المصرّحة بالجواز.

وعلى سبيل التّفصيل.

أوّلاً : فلو سلَّمنا أنّ اللام للتّعليل لَم نسلِّم إفادة الحصر في الرّكوب والزّينة ، فإنّه ينتفع بالخيل في غيرهما وفي غير الأكل **اتّفاقاً** ، وإنّما ذكر الرّكوب والزّينة لكونهما أغلب ما تطلب له الخيل.

ونظيره حديث البقرة المذكور في الصّحيحين حين خاطبت راكبها فقالت : إنّا لَم نخلق لهذا ، إنّما خلقنا للحرث . فإنّه مع كونه أصرح في الحصر لَم يقصد به الأغلب ، وإلَّا فهي تؤكل وينتفع بها في أشياء غير الحرث اتّفاقاً.

وأيضاً فلو سلّم الاستدلال للزم منع حمل الأثقال على الخيل والبغال والحمير ، ولا قائل به.

ثانياً : دلالة العطف إنّما هي دلالة اقتران ، وهي ضعيفة.

ثالثاً : الامتنان إنّما قصد به غالباً ما كان يقع به انتفاعهم بالخيل ، فخوطبوا بما ألفوا وعرفوا ، ولَم يكونوا يعرفون أكل الخيل لعزّتها في

بلادهم ، بخلاف الأنعام فإنّ أكثر انتفاعهم بها كان لحمل الأثقال وللأكل فاقتصر في كلّ من الصّنفين على الامتنان بأغلب ما ينتفع به ، فلو لزم من ذلك الحصر في هذا الشّقّ للزم مثله في الشّقّ الآخر.

رابعاً : لو لزم من الإذن في أكلها أن تفنى . للزم مثله في البقر وغيرها ممّا أبيح أكله ووقع الامتنان بمنفعةٍ له أخرى. والله أعلم.

الحديث الخامس

٣٨٣- عن عبد الله بن أبي أوفى ﵄ ، قال : أصابتْنا مجاعةٌ ليالي خيبر ، فلمَّا كان يوم خيبر ، وقعنا في الحُمر الأهلية فانتحرناها ، فلمَّا غلتْ بِها القدور ، نادى منادي رسولِ الله ﷺ أنْ أكفئوا القدور ، وربَّما قال : ولا تأكلوا من لحوم الحْمر الأهليّة شيئاً. (١)

الحديث السادس

٣٨٤- عن أبي ثعلبة الخُشنيّ ﵁ ، قال : حرّم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهليّة. (٢)

قوله : (عن عبد الله بن أبي أوفى ﵄) اسم أبي أوفى علقمة بن خالد بن الحارث الأسلمي. شهد هو وابنه عبد الله بيعة الرضوان تحت الشجرة.

وعُمِّر عبد الله إلى أن كان آخر من مات من الصحابة بالكوفة ، وذلك سنة سبع وثمانين.(٣)

---

(١) أخرجه البخاري (٢٩٨٦) ومسلم (١٩٣٧) من طرق عن سليمان الشيباني عن عبد الله بن أبي أوفى ﵄.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٠٦) ومسلم (١٩٣٦) من طريق ابن شهاب الزهري عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة ﵁.

(٣) قال الشارح في "الفتح" (٧ / ٥) : وضبَطَ أهلُ الحديث آخرَ من مات من الصحابة – وهو على الإطلاق – أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي كما جزم به مسلم في صحيحه ، وكان موته سنة مائة ، وقيل : سنة سبع ومائة ، وقيل : سنة عشر ومائة. وهو مطابق لقوله ﷺ قبل وفاته بشهر : على رأس مائة سنة لا يبقى على وجه الأرض ممن هو عليها اليوم أحدٌ.

قوله : (وقعنا في الحمر الأهلية ، فانتحرناها) ذكر الواقديّ. أنّ عدّة الْحُمر التي ذبحوها كانت عشرين أو ثلاثين . كذا رواه بالشّك.

قوله : (نادى منادي رسول الله ﷺ) وقع عند مسلم عن أنس ، أنّ الذي نادى بذلك هو أبو طلحة. وعزاه النّوويّ لرواية أبي يعلى . فنُسب إلى التّقصير.

ووقع عند مسلم أيضاً " أنّ بلالاً نادى بذلك " ، ووقع عند النّسائيّ عن أبي ثعلبة فيه قصّة ، ولفظه : غزونا مع النّبيّ ﷺ خيبر والنّاس جياع ، فوجدوا حمراً إنسيّة ، فذبحوا منها ، فأمر النّبيّ ﷺ عبد الرّحمن بن عوف فنادى : ألا إنّ لحوم الحمر الإنسيّة لا تحلّ .

ولعلَّ عبد الرّحمن نادى أوّلاً بالنّهي مطلقاً ، ثمّ نادى أبو طلحة وبلال بزيادةٍ على ذلك ، وهو قوله " فإنّها رجس ، فأكفئت القدور وإنّها لتفور باللحم ".

ووقع في الشّرح الكبير للرّافعيّ : أنّ المنادي بذلك خالد بن الوليد. وهو غلط ، فإنّه لَم يشهد خيبر ، وإنّما أسلم بعد فتحها.

قوله : (ولا تأكلوا من لحوم الْحُمر الأهليّة شيئاً) زاد الشيخان : قال ابن أبي أوفى : فتحدّثنا أنّه إنّما نهى عنها ، لأنّها لَم تُخمّس ، وقال بعضهم : نهى عنها البتّة ، لأنّها كانت تأكل العذرة.[(١)]

وفيه اختلافهم في سبب النّهي ، هل هو لكونها لَم تخمّس ، أو

(١) تقدّم في حديث جابر ﷺ الماضي كلام الشارح عن هذه العلل ، وعن حكم أكل الحمر الأهليّة. فراجعه.

لتحريم الحمر الأهليّة ؟.

وفي الحديث إشعار بأنّ عادتهم جرت بالإسراع إلى المأكولات وانطلاق الأيدي فيها. ولولا ذلك ما قدموا بحضرة النّبيّ ﷺ على ذلك ، وقد ظهر أنّه لَم يأمرهم بإراقة لحوم الحمر إلَّا لأنّها لَم تُخمّس.

وأمّا حديث ثعلبة بن الحكم قال : أصبْنا يوم خيبر غنماً.. فذكر الأمر بإكفائها . وفيه : فإنّها لا تحلّ النّهبة. [1]

قال ابن المنذر : إنّما كان ذلك لأجل ما وقع من النّهبة ، لأنّ أكل نَعَم أهل الحرب غير جائز.

ومن أحاديث الباب . حديث عبد الله بن أبي أوفى أيضاً : أصبنا طعاماً يوم خيبر ، فكان الرّجل يجيء فيأخذ منه مقدار ما يكفيه ، ثمّ ينصرف . أخرجه أبو داود والحاكم والطّحاويّ . ولفظه " فيأخذ منه حاجته ".

وللبخاري عن ابن عمر رضي الله عنه قال : كنّا نصيب في مغازينا العسل والعنب ، فنأكله ولا نرفعه.

قوله " ولا نرفعه " أي : ولا نحمله على سبيل الادّخار.

ويحتمل : أن يريد ولا نرفعه إلى متولي أمر الغنيمة . أو إلى النّبيّ ﷺ ، ولا نستأذنه في أكله ، اكتفاءً بما سبق منه من الإذن.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٩٣٨) والطيالسي رقم (١١٩٥) وأحمد (٥/ ٣٦٧) والطبراني في "الكبير" (١٣٧١-١٣٨٠) من طرق عن سماك بن حرب عن ثعلبة بن الحكم رضي الله عنه به. وصحَّحه ابن حبان (١٦٧٩) والحاكم (٢ / ١٣٤)

والجمهور. على جواز أخذ الغانمين من القوت وما يصلح به ، وكلّ طعام يعتاد أكله عموماً ، وكذلك علف الدّوابّ ، سواء كان قبل القسمة أو بعدها ، بإذن الإمام وبغير إذنه. والمعنى فيه . أنّ الطّعام يعزّ في دار الحرب فأبيح للضّرورة.

والجمهور أيضاً. على جواز الأخذ ولو لَم تكن الضّرورة ناجزة.

واتّفقوا على جواز ركوب دوابّهم ولبس ثيابهم واستعمال سلاحهم في حال الحرب ، ورَدُّ ذلك بعد انقضاء الحرب.

وشرطَ الأوزاعيّ فيه إذن الإمام ، وعليه أن يردّه كلَّما فرغتْ حاجتُه ، ولا يستعمله في غير الحرب ، ولا ينتظر بردّه انقضاء الحرب لئلا يعرّضه للهلاك.

وحجّته حديث رويفع بن ثابت مرفوعاً : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأخذ دابّة من المغنم فيركبها حتّى إذا أعجفها ردّها إلى المغانم ، وذكر في الثّوب مثل ذلك.

وهو حديثٌ حسنٌ. أخرجه أبو داود والطّحاويّ.

ونُقل عن أبي يوسف ، أنّه حمله على ما إذا كان الآخذ غير محتاج يبقي دابّته أو ثوبه ، بخلاف من ليس له ثوب ولا دابّة.

وقال الزّهريّ : لا يأخذ شيئاً من الطّعام ولا غيره إلَّا بإذن الإمام.

وقال سليمان بن موسى : يأخذ إلَّا إن نهى الإمام.

وقال ابن المنذر. قد وردت الأحاديث الصّحيحة في التّشديد في الغلول ، **واتّفق علماء الأمصار** على جواز أكل الطّعام ، وجاء الحديث

بنحو ذلك فليقتصر عليه ، وأمّا العلف فهو في معناه.

وقال مالك : يباح ذبح الأنعام للأكل كما يجوز أخذ الطّعام.

وقيّده الشّافعيّ بالضّرورة إلى الأكل حيث لا طعام.

تنْبيهٌ : قوله : " البتّة " معناه القطع ، وألفها ألف وصلٍ.

وجزم الكرمانيّ بأنّها ألف قطع على غير القياس ، ولَم أر ما قاله في كلام أحدٍ من أهل اللّغة.

قال الجوهريّ : الانبتات الانقطاع ، ورجل منبتٌّ . أي : منقطع به ، ويقال : لا أفعله بتّةً ، ولا أفعله البتّة لكل أمرٍ لا رجعة فيه ، ونصبه على المصدر. انتهى.

ورأيته في النّسخ المعتمدة بألف وصلٍ. والله أعلم

قوله في حديث أبي ثعلبة : (حرّم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهليّة). وقع عند النّسائيّ من وجه آخر عن أبي ثعلبة فيه قصّة ، ولفظه : غزونا مع النّبيّ ﷺ خيبر والنّاس جياع ، فوجدوا حمراً إنسيّة فذبحوا منها ، فأمر النّبيّ ﷺ عبدَ الرّحمن بن عوف فنادى : ألا إنّ لحوم الحمر الإنسيّة لا تحلّ.[1]

(١) تقدّم الكلام على مسائله مستوفاة ، في حديث جابر رضي الله عنه المتقدم قريباً (٣٨٢).

الحديث السابع

٣٨٥- عن ابن عباسٍ ﷺ ، قال : دخلتُ أنا وخالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة ، فأُتي بضبٍّ محنوذٍ ، فأهوى إليه رسول الله ﷺ بيده ، فقال بعض النسوة اللاتي في بيت ميمونة : أخبروا رسول الله ﷺ بما يريد أن يأكل ، فقالوا : هو ضبٌ يا رسولَ الله ، فرفع رسول الله ﷺ يده.

فقلت : أحرامٌ هو يا رسولَ الله ؟ ، قال : لا ، ولكنه لَم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه ، قال خالدٌ : فاجتررته فأكلته ، والنبيّ ﷺ ينظر. (١)

قال المصنِّف : المحنوذ : المشوي بالرضف. وهي الحجارة المُحماة.

قوله : (عن ابن عبّاس ﷺ) (٢) وللشيخين من طريق يونس عن ابن شهابٍ عن أبي أُمامة بن سهل بن حنيفٍ الأنصاريّ ، أنّ عبد الله بن عبّاسٍ أخبره ، أنّ خالد بن الوليد ، الذي يقال له : سيف الله ، أخبره.

وهذا الحديث ممّا اختلف فيه على الزّهريّ ، هل هو من مسند ابن

(١) أخرجه البخاري (٥٠٧٦ ، ٥٠٨٥ ، ٥٢١٧) ومسلم (١٩٤٥ ، ١٩٤٦) من طرق عن الزهري عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن ابن عباس ﷺ. واللفظ لمسلم من طريق مالك. ومنهم من قال : عن ابن عباس عن خالد . فجعله من مسند خالد بن الوليد كما سيُذكر في الشرح.

(٢) تقدّمت ترجمته في حديث رقم (١٨).

عبّاس أو من مسند خالد ؟ ، وكذا اختلف فيه على مالك.

فقال الأكثر : عن ابن عبّاس عن خالد.

وقال يحيى بن بكير في " الموطّأ " وطائفة **عن مالك** بسنده : عن ابن عبّاس وخالد ، أنّهما دخلا.

وقال يحيى بن يحيى التّميميّ عن مالك بلفظ : عن ابن عبّاس قال : دخلت أنا وخالد على النّبيّ ﷺ. أخرجه مسلم عنه ، وكذا أخرجه من طريق عبد الرّزّاق عن معمر عن الزّهريّ بلفظ عن ابن عبّاس قال : أُتِي النّبيّ ﷺ. ونحن في بيت ميمونة بضبّين مشويّين .

وقال هشام بن يوسف عن معمر عند البخاري : كالجمهور.

والجمع بين هذه الرّوايات. أنّ ابن عبّاس كان حاضراً للقصّة في بيت خالته ميمونة كما صرّح به في إحدى الرّوايات ، وكأنّه استثبت خالد بن الوليد في شيء منه لكونه الذي كان باشر السّؤال عن حكم الضّبّ ، وباشر أكله أيضاً ، فكان ابن عبّاس ربّما رواه عنه.

ويؤيّد ذلك ، أنّ محمّد بن المنكدر حدّث به عن أبي أُمامة بن سهل عن ابن عبّاس قال : أُتِي النّبيّ ﷺ ، وهو في بيت ميمونة ، وعنده خالد بن الوليد بلحمِ ضبٍّ. الحديث. أخرجه مسلم ، وكذا رواه سعيد بن جبير عن ابن عبّاس ، فلم يذكر فيه خالداً . كما في الصحيحين.

قوله : (دخلت أنا وخالد بن الوليد) أي ابن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم بن يقظة - بفتح التحتانية والقاف والمشالة - ابن مرة

بن كعب ، يجتمع مع النبي ﷺ ومع أبي بكر جميعاً في مرة بن كعب.

يكنى أبا سليمان ، وكان من فرسان الصحابة ، أسلم بين الحديبية والفتح ، ويقال : قبل غزوة مؤتة بشهرين ، وكانت في جمادى سنة ثمان ، ومن ثم جزم مُغلْطاي بأنها كانت في صفر ، وكان الفتح بعد ذلك في رمضان.

وحكى ابن أبي خيثمة ، أنه أسلم سنة خمس ، وهو غلط . فإنه كان بالحديبية طليعة للمشركين . وهي في ذي القعدة سنة ست.

وقال الحاكم : أسلم سنة سبع ، زاد غيره. **وقيل** : عمرة القضاء ، والراجح الأول وما وافقه.

وقد أخرج سعيد بن منصور عن هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه ، أنَّ خالد بن الوليد فقَدَ قلنسوة فقال : اعتمر رسول الله ﷺ فحلق رأسه ، فابتدر الناس شعره فسبقتهم إلى ناصيته فجعلتها في هذه القلنسوة ، فلم أشهد قتالاً وهي معي إلَّا رزقت النصر.

وشهد مع النبي ﷺ عدة مشاهد ظهرتْ فيها نَجابته ، ثم كان قتل أهل الردة على يديه ثم فتوح البلاد الكبار ، ومات على فراشه سنة إحدى وعشرين. وبذلك جزم ابن نمير ، وذلك في خلافة عمر بحمص.

وقد أخرج ابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن أبي أوفى قال : قال رسول الله ﷺ : لا تؤذوا خالداً فإنه سيف من سيوف الله صبَّه الله على الكفار.

قوله : (مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة) زاد يونس في روايته "وهي خالته وخالة ابن عبّاس ".

قلت : واسم أمّ خالد لُبابة الصّغرى ، واسم أمّ ابن عبّاس لُبابة الكبرى ، وكانت تكنّى أمّ الفضل بابنها الفضل بن عبّاس ، وهما أختا ميمونة . والثّلاث بنات الحارث بن حزن - بفتح المهملة وسكون الزّاي - الهلاليّ.

قوله : (فأُتِي بضبٍّ) هو دويبة تشبه الجرذون ، لكنّه أكبر من الجرذون ، ويكنّى أبا حسل - بمهملتين مكسورة ثمّ ساكنة - ويقال للأنثى ضبّة ، وبه سُمِّيت القبيلة.

وبالْخَيف من منىً جبل يقال له ضبّ . والضّبّ داء في خفّ البعير. ويقال : إنّ لأصل ذَكَر الضّبّ فرعين ، ولهذا يقال : له ذكران.

وذكر ابن خالويه : أنّ الضّبّ يعيش سبعمائة سنة ، وأنّه لا يشرب الماء ، ويبول في كلّ أربعين يوماً قطرة ، ولا يسقط له سنّ ، ويقال : بل أسنانه قطعة واحدة.

وحكى غيره : أنّ أكل لحمه يذهب العطش ، ومن الأمثال " لا أفعل كذا حتّى يرِدَ [1] الضّبّ " يقوله من أراد أن لا يفعل الشّيء ، لأنّ الضّبّ لا يرِدُ ، بل يكتفي بالنّسيم وبرْد الهواء ، ولا يخرج من جحره

---

(١) بفتح الياء وكسر الراء.
قال في "النهاية" : يقال : وَرَدْتُ الماءَ أرِدُهُ وُرُوداً إذا حَضَرْتَه لِتَشْرَب. والوِرْدُ : الماء الذي تَرِدُ عليه. انتهى

في الشّتاء.

قوله : (محنوذ) زاد يونس في روايته " قدِمت به أختها حُفيدة " وهي بمهملةٍ وفاء مصغّر.

وللشيخين من رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس ، أنّ أمّ حفيدة بنت الحارث بن حزن خالة ابن عبّاس ، أهدت للنّبيّ ﷺ سمناً وأقطاً وأضبّاً.

وفي رواية عوف عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن الطّحاويّ "جاءت أمّ حفيدة بضبٍّ وقُنفذ ". وذِكْر القنفذ فيه غريبٌ.

وقد قيل : في اسمها : هزيلة بالتّصغير ، وهي رواية الموطّأ من مرسل عطاء بن يسار.

فإن كان محفوظاً فلعل لها اسمين ، أو اسم ولقب.

وحكى بعض شرّاح العمدة في اسمها : حُميدة بميمٍ ، وفي كنيتها : أمّ حميدٍ بميمٍ بغير هاء ، وفي رواية بهاءٍ وبفاءٍ ، ولكن براءٍ بدل الدّال وبعينٍ مهملة بدل الحاء بغير هاء ، وكلّها تصحيفات.

وقوله " محنوذ " بمهملةٍ ساكنة ونون مضمومة وآخره ذال معجمة. أي : مشويّ بالحجارة المحماة ، ووقع في رواية معمر " بضبٍّ مشويّ ".

قال أبو عبيدة في قوله تعالى { فما لبث أن جاء بعجلٍ حنيذ } : أي : محنوذ ، وهو المشويّ . مثل قتيل في مقتول.

وروى الطّبريّ عن وهب بن منبّه عن سفيان الثّوريّ مثله ، وعن

ابن عبّاس أخصّ منه قال : حنيذ . أي : نضيج ، ومن طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد : الحنيذ المشويّ النّضيج . ومن طرق عن قتادة والضّحاك وابن إسحاق مثله.

ومن طريق السّدّيّ قال : الحنيذ المشويّ في الرّضف . أي : الحجارة المحماة ، وعن مجاهد والضّحاك نحوه . وهذا أخصّ من جهة أخرى ، وبه جزم الخليل صاحب اللّغة .

ومن طريق شمر بن عطيّة قال : الحنيذ الذي يقطر ماؤه بعد أن يشوى ، وهذا أخصّ من جهة أخرى. والله أعلم

قوله : (فأهوى إليه رسول الله ﷺ بيده) زاد يونس " وكان رسول الله ﷺ قلَّ ما يُقدِّم يده لطعامٍ حتّى يُسمّى له ".

وأخرج إسحاق بن راهويه والبيهقيّ في الشّعب من طريق يزيد بن الحوتكيّة عن عمر رضي الله عنه ، أنّ أعرابيّاً جاء إلى النّبيّ ﷺ بأرنبٍ يهديها إليه ، وكان النّبيّ ﷺ لا يأكل من الهديّة حتّى يأمر صاحبها فيأكل منها ، من أجل الشّاة التي أهديت إليه بخيبر. الحديث. وسنده حسن.

قوله : (فقال بعض النسوة اللاتي في بيت ميمونة : أخبروا رسول الله ﷺ بما يريد أن يأكل ، فقالوا : هو ضبٌّ يا رسولَ الله) في رواية يونس " فقدّمت الضّبّ لرسول الله ﷺ ، وكان قلّما يُقدَّم إليه طعامٌ حتّى يحدّث به ، ويُسمَّى له ، فأهوى رسول الله ﷺ يده إلى الضّبّ ، فقالت امرأة من النّسوة الحضور : أخبرن رسول الله ﷺ بما قدّمتنّ له ، هو الضّبّ يا رسولَ الله.

وكأنّ المرأة أرادت أنّ غيرها يخبره ، فلمّا لَم يخبروا بادرت هي فأخبرت.

وللبخاري من طريق الشّعبيّ عن ابن عمر قال : كان ناسٌ من أصحاب النّبيّ ﷺ فيهم سعد يعني. ابن أبي وقّاص ، فذهبوا يأكلون من لحم فنادتهم امرأة من بعض أزواج النّبيّ ﷺ.

ولمسلمٍ من طريق يزيد بن الأصمّ عن ابن عبّاس ، أنّه بينما هو عند ميمونة وعندها الفضل بن عبّاس وخالد بن الوليد وامرأة أخرى إذ قرّب إليهم خوان عليه لحم ، فلمّا أراد النّبيّ ﷺ أن يأكل ، قالت له ميمونة : إنّه لحم ضبّ ، فكفّ يده.

وعُرف بهذه الرّواية اسم التي أُبهمت في الرّواية الأخرى.

وعند الطّبرانيّ في " الأوسط " من وجه آخر صحيح. فقالت ميمونة : أخبروا رسول الله ﷺ ما هو .

قال ابن التّين : إنّما كان يسأل ، لأنّ العرب كانت لا تعاف شيئاً من المآكل لقلتها عندهم ، وكان هو ﷺ قد يعاف بعض الشّيء فلذلك كان يسأل.

قلت : **ويحتمل** أن يكون سبب السّؤال أنّه ﷺ ما كان يكثر الكون في البادية فلم يكن له خبرة بكثير من الحيوانات.

أو لأنّ الشّرع ورد بتحريم بعض الحيوانات وإباحة بعضها ، وكانوا لا يحرّمون منها شيئاً ، وربّما أتوا به مشويّاً أو مطبوخاً فلا يتميّز عن غيره إلّا بالسّؤال عنه.

قوله : (فرفع يده) زاد يونس " عن الضّبّ ".

ويؤخذ منه أنّه أكل من غير الضّبّ ممّا كان قدّم له من غير الضّبّ ، كما تقدّم أنّه كان فيه غير الضّبّ ، وقد جاء صريحاً في رواية سعيد بن جبير عن ابن عبّاس كما في البخاري ، قال : فأكل الأقط وشرب اللبن.

قوله : (لَم يكن بأرض قومي) في رواية يزيد بن الأصمّ " هذا لحم لَم آكله قطّ ".

قال ابن العربيّ : اعترض بعض النّاس على هذه اللفظة " لَم يكن بأرض قومي " بأنّ الضّباب كثيرة بأرض الحجاز.

قال ابن العربيّ : فإن كان أراد تكذيب الخبر فقد كذب هو ، فإنّه ليس بأرض الحجاز منها شيء ، أو ذكرت له بغير اسمها أو حدَثَتْ بعد ذلك.

وكذا أنكر ابن عبد البرّ ومن تبعه . أن يكون ببلاد الحجاز شيء من الضّباب.

قلت : ولا يحتاج إلى شيء من هذا ، بل المراد بقوله ﷺ " بأرض قومي " قريش فقط فيختصّ النّفي بمكّة وما حولها ، ولا يمنع ذلك أن تكون موجودة بسائر بلاد الحجاز.

وقد وقع في رواية يزيد بن الأصمّ عند مسلم " دعانا عروس بالمدينة فقرّب إلينا ثلاثة عشر ضبّاً ، فآكلٌ وتاركٌ " الحديث ، فبهذا يدلّ على كثرة وجدانها بتلك الدّيار.

قوله : (فأجدني أعافه) بعينٍ مهملة وفاء خفيفة . أي : أتكرّه أكله ، يقال عفت الشّيء أعافه .

ووقع في رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس عند البخاري " فتركهنّ النّبيّ ﷺ كالمتقذّر لهنّ ، ولو كنّ حراماً لَمَا أُكلن على مائدة النّبيّ ﷺ ، ولَمَا أمر بأكلهنّ.

كذا أطلق الأمر ، وكأنّه تلقّاه من الإذن المستفاد من التّقرير ، فإنّه لَم يقع في شيء من طرق حديث ابن عبّاس بصيغة الأمر إلَّا في رواية يزيد بن الأصمّ عند مسلم ، فإنّ فيها " فقال لهم : كُلوا ، فأكَلَ الفضلُ وخالد والمرأة ".

وكذا في رواية الشّعبيّ عن ابن عمر ، فقال النّبيّ ﷺ : كلوا. وأطعموا فإنّه حلال ، أو قال : لا بأس به ، ولكنّه ليس طعامي.

وفي هذا كلّه بيان **سبب ترك النّبيّ** ﷺ وأنّه بسبب أنّه ما اعتاده. وقد ورد لذلك **سبب آخر**.

أخرجه مالك من مرسل سليمان بن يسار. فذكر معنى حديث ابن عبّاس ، وفي آخره. فقال النّبيّ ﷺ : كُلا - يعني لخالدٍ وابن عبّاس - فإنّني يحضرني من الله حاضرة.

قال المازريّ : يعني الملائكة ، وكأنّ للحم الضّبّ ريحاً فترك أكله لأجل ريحه ، كما ترك أكل الثّوم مع كونه حلالاً.

قلت : وهذا - إنْ صحّ - يمكن ضمّه إلى الأوّل ، ويكون لتركه الأكل من الضّبّ سببان.

قوله : (قال خالد : فاجْتَرَرْتُه) بجيمٍ ورائين ، هذا هو المعروف في كتب الحديث.

وضبطه بعض شرّاح " المهذّب " بزايٍ قبل الرّاء ، وقد غلَّطه النّوويّ.

قوله : (ينظر) زاد يونس في روايته " إِلَيَّ ".

وفي هذا الحديث من الفوائد.

جواز أكل الضّبّ ، وحكى عياض : **عن قوم** تحريمه. **وعن الحنفيّة**. كراهته.

وأنكر ذلك النّوويّ ، وقال : لا أظنّه يصحُّ عن أحدٍ ، فإن صحّ. فهو محجوج بالنّصوص **وبإجماع** مَن قبله.

قلت : قد نقله ابن المنذر **عن عليّ** ، فأيّ إجماع يكون مع مخالفته ؟.

ونقل التّرمذيّ كراهته عن **بعض أهل العلم**.

وقال الطّحاويّ في " معاني الآثار " : كره قوم أكل الضّبّ ، **منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد بن الحسن**.

قال : واحتجّ محمّد بحديث عائشة ، أنّ النّبيّ ﷺ أُهدي له ضبّ فلم يأكله ، فقام عليهم سائل ، فأرادت عائشة أن تعطيه ، فقال لها رسول الله ﷺ : أتعطينه ما لا تأكلين ؟.

قال الطّحاويّ : ما في هذا دليل على الكراهة لاحتمال أن تكون عافته ، فأراد النّبيّ ﷺ أن لا يكون ما يتقرّب به إلى الله إلَّا من خير الطّعام ، كما نهى أن يتصدّق بالتّمر الرّديء. انتهى.

وقد جاء عن النّبيّ ﷺ ، أنّه نهى عن الضّبّ. أخرجه أبو داود بسندٍ حسن ، فإنّه من رواية إسماعيل بن عيّاش عن ضمضم بن زرعة عن شُرْيح بن عتبة عن أبي راشد الحبرانيّ عن عبد الرّحمن بن شبل.

وحديث ابن عيّاش عن الشّاميّين قويّ ، وهؤلاء شاميّون ثقات.

ولا يغترّ بقول الخطّابيّ : ليس إسناده بذاك ، وقول ابن حزم : فيه ضعفاء ومجهولون ، وقول البيهقيّ : تفرّد به إسماعيل بن عيّاش وليس بحجّةٍ ، وقول ابن الجوزيّ : لا يصحّ.

ففي كلّ ذلك تساهل لا يخفى ، فإنّ رواية إسماعيل عن الشّاميّين قويّة عند البخاريّ ، وقد صحّح التّرمذيّ بعضها.

وقد أخرج أبو داود من حديث عبد الرّحمن بن حسنة : نزلنا أرضاً كثيرة الضّباب. الحديث ، وفيه أنّهم طبخوا منها ، فقال النّبيّ ﷺ : إنّ أمّة من بني إسرائيل مُسخت دوابّ في الأرض ، فأخشى أن تكون هذه فأكفئوها. أخرجه أحمد وصحَّحه ابن حبّان والطّحاويّ.

وسنده على شرط الشّيخين إلَّا الضّحّاك فلم يخرّجا له.

وللطّحاويّ من وجه آخر عن زيد بن وهب ، ووافقه الحارث بن مالك ويزيد بن أبي زياد ووكيع في آخره. فقيل له : إنّ النّاس قد اشتووها أكلوها ، فلم يأكل ، ولَم ينه عنه.

والأحاديث الماضية. وإنْ دلَّت على الحلّ تصريحاً وتلويحاً نصّا وتقريراً ، **فالجمع بينها وبين هذا** ، حمل النّهي فيه على أوّل الحال عند تجويز أن يكون ممّا مسخ وحينئذٍ أمر بإكفاء القدور ، ثمّ توقّف فلم

يأمر به ، ولَم ينه عنه.

وحمل الأذن فيه على ثاني الحال لَمَّا علم أنّ الممسوخ لا نسل له ، ثمّ بعد ذلك كان يستقذره فلا يأكله ولا يحرّمه ، وأُكِل على مائدته فدلَّ على الإباحة.

وتكون الكراهة للتّنزيه في حقّ من يتقذّره ، وتحمل أحاديث الإباحة على من لا يتقذّره ، ولا يلزم من ذلك أنّه يُكره مطلقاً.

وقد أفهم كلام ابن العربيّ ، أنّه لا يحلّ في حقّ من يتقذّره لِمَا يتوقّع في أكله من الضّرر وهذا لا يختصّ بهذا ، ووقع في حديث يزيد بن الأصمّ. أخبرت ابن عبّاس بقصّة الضّبّ ، فأكثر القوم حوله حتّى قال بعضهم : قال رسول الله ﷺ : لا آكله ، ولا أنهى عنه ، ولا أحرّمه ، فقال ابن عبّاس : بئس ما قلتم ، ما بعث نبيّ الله إلَّا محرّماً ، أو محللاً. أخرجه مسلم.

قال ابن العربيّ : ظنّ ابن عبّاس أنّ الذي أخبر بقوله ﷺ : لا آكله ، أراد لا أحلّه . فأنكر عليه ، لأنّ خروجه من قسم الحلال والحرام محال.

وتعقّبه شيخنا في " شرح التّرمذيّ " : بأنّ الشّيء إذا لَم يتّضح إلحاقه بالحلال أو الحرام يكون من الشّبهات فيكون من حكم الشّيء قبل ورود الشّرع ، والأصحّ كما قال النّوويّ ، أنّه لا يحكم عليها بحلٍّ ولا حرمة.

قلت : وفي كون مسألة الكتاب من هذا النّوع نظرٌ ، لأنّ هذا إنّما هو

إذا تعارض الحكم على المجتهد ، أمّا الشّارع إذا سئل عن واقعة فلا بدّ أن يذكر فيها الحكم الشّرعيّ. وهذا هو الذي أراده ابن العربيّ ، وجعل محطّ كلام ابن عبّاس عليه.

ثمّ وجدت في الحديث زيادةَ لفظةٍ سقطتْ من رواية مسلم ، وبها يتّجه إنكار ابن عبّاس ويستغنى عن تأويل ابن العربيّ " لا آكله " بلا أحلّه ، وذلك أنّ أبا بكر بن أبي شيبة - وهو شيخ مسلم فيه - أخرجه في "مسنده" بالسّند الذي ساقه به عند مسلم ، فقال في روايته " لا آكله ، ولا أنهى عنه ، ولا أحلّه ، ولا أحرّمه ".

ولعل مسلماً حذفها عمداً لشذوذها ، لأنّ ذلك لَم يقع في شيء من الطّرق لا في حديث ابن عبّاس ولا غيره.

وأشهر مَن روى عن النّبيّ ﷺ " لا آكله ، ولا أحرّمه " ابن عمر كما في الصحيحين ، وليس في حديثه " لا أحلّه " ، بل جاء التّصريح عنه بأنّه حلال.

فلم تثبت هذه اللفظة . وهي قوله " لا أحلّه " ، لأنّها - وإن كانت من رواية يزيد بن الأصمّ - وهو ثقة - لكنّه أخبر بها عن قوم كانوا عند ابن عبّاس . فكانت رواية عن مجهول ، ولَم يقل يزيد بن الأصمّ إنّهم صحابة حتّى يغتفر عدم تسميتهم.

واستدل بعض من منع أكله : بحديث أبي سعيد عند مسلم والنّسائيّ من حديث أبي سعيد : قال رجلٌ : يا رسولَ الله. إنّا بأرضٍ مضبّة ، فما تأمرنا ؟ قال : ذُكر لي أنّ أمة من بني إسرائيل مُسخت ،

فلم يأمر ولَم ينه.

وقوله " مضبّة " - بضمّ أوّله وكسر المعجمة - أي : كثيرة الضّباب.

وهذا يمكن أن يفسّر بثابت بن وديعة ، فقد أخرج أبو داود والنّسائيّ من حديثه قال : أصبت ضباباً فشويت منها ضبّاً ، فأتيت به رسول الله ﷺ ، فأخذ عُوداً فعدّ به أصابعه ، ثمّ قال : إنّ أمّة من بني إسرائيل مسخت دوابّ في الأرض ، وإنّي لا أدري أيّ الدّوابّ هي ، فلم يأكل ولَم ينه. وسنده صحيح.

وقال الطّبريّ : ليس في الحديث الجزم بأنّ الضّبّ ممّا مسخ ، وإنّما خشي أن يكون منهم فتوقّف عنه ، وإنّما قال ذلك قبل أن يعلم الله تعالى نبيّه أنّ الممسوخ لا ينسلّ.

وبهذا أجاب الطّحاويّ ، ثمّ أخرج من طريق المعرور بن سويد عن عبد الله بن مسعود ، قال : سئل رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير. أهي ممّا مسخ ؟ قال : إنّ الله لَم يهلك قوماً أو يمسخ قوماً فيجعل لهم نسلاً ولا عاقبة.

وأصل هذا الحديث في مسلم.

ثمّ قال الطّحاويّ بعد أن أخرجه من طرق ثمّ أخرج حديث ابن عمر : فثبت بهذه الآثار ، أنّه لا بأس بأكل الضّبّ ، وبه أقول.

قال : وقد احتجّ محمّد بن الحسن لأصحابه بحديث عائشة ، فساقه الطّحاويّ من طريق حمّاد بن سلمة عن حمّاد بن أبي سليمان عن

إبراهيم عن الأسود عن عائشة : أُهدي للنّبيّ ﷺ فلم يأكله ، فقام عليهم سائل ، فأرادت عائشة أن تعطيه فقال لها : أتعطيه ما لا تأكلين؟ .

قال محمّد : دلَّ ذلك على كراهته لنفسه ولغيره.

وتعقّبه الطّحاويّ : باحتمال أن يكون ذلك من جنس ما قال الله تعالى { ولستم بآخذيه إلّا أن تُغمضوا فيه } ثمّ ساق الأحاديث الدّالة على كراهة التّصدّق بحشف التّمر [(١)]، وبحديث البراء : كانوا يحبّون الصّدقة بأرداء تمرهم ، فنزلت { أنفقوا من طيّبات ما كسبتم } الآية.

قال : فلهذا المعنى كره لعائشة الصّدقة بالضّبّ لا لكونه حراماً. انتهى

وهذا يدلّ على أنّه فهم **عن محمّد** أنّ الكراهة فيه للتّحريم ، والمعروف عن **أكثر الحنفيّة** فيه كراهة التّنزية. **وجنح بعضهم** إلى التّحريم

وقال : اختلفت الأحاديث وتعذّرت معرفة المتقدّم فرجّحنا جانب التّحريم تقليلاً للنّسخ. انتهى.

ودعواه التّعذّر ممنوعة لِما تقدّم. والله أعلم.

ويتعجّب من ابن العربيّ حيث قال : قولهم إنّ الممسوخ لا ينسل

(١) قال الحافظ في "الفتح" (١/٥١٦) روى النسائي من حديث عوف بن مالك الأشجعي ، قال : خرج رسول الله ﷺ وبيده عصاً ، وقد علَّق رجلٌ قنا حشَفٍ ، فجعل يطعن في ذلك القنو ، ويقول : لو شاء ربُّ هذه الصدقة تصدق بأطيب من هذا. وإسناده قوي. انتهى

دعوى ، فإنّه أمر لا يُعرف بالعقل وإنّما طريقه النّقل ، وليس فيه أمر يعوّل عليه.

كذا قال ، وكأنّه لَم يستحضره من صحيح مسلم.

ثمّ قال : وعلى تقدير ثبوت كون الضّبّ ممسوخاً فذلك لا يقتضي تحريم أكله ، لأنّ كونه آدميّاً قد زال حكمه ، ولَم يبق له أثر أصلاً ، وإنّما كره ﷺ الأكل منه لِمَا وقع عليه من سخط الله كما كره الشّرب من مياه ثمود. انتهى.

ومسألة جواز أكل الآدميّ إذا مسخ حيواناً مأكولاً لَم أرها في كتب فقهائنا.

وفي الحديث أيضاً الإعلام بما شكّ فيه لإيضاح حكمه ، وأنّ مطلق النّفرة وعدم الاستطابة لا يستلزم التّحريم ، وأنّ المنقول عنه ﷺ أنّه كان لا يعيب الطّعام إنّما هو فيما صنعه الآدميّ لئلا ينكسر خاطره وينسب إلى التّقصير فيه ؛ وأمّا الذي خلق كذلك فليس نفور الطّبع منه ممتنعاً.

وفيه أنّ وقوع مثل ذلك ليس بمعيبٍ ممّن يقع منه **خلافاً لبعض المُتنطّعة**.

وفيه أنّ الطّباع تختلف في النّفور عن بعض المأكولات ، وقد يستنبط منه أنّ اللحم إذا أنتن لَم يحرم لأنّ بعض الطّباع لا تعافه.

وفيه دخول أقارب الزّوجة بيتها إذا كان بإذن الزّوج أو رضاه.

وذهل ابن عبد البرّ هنا ذهولاً فاحشاً ، فقال : كان دخول خالد بن

الوليد بيت النّبيّ ﷺ في هذه القصّة قبل نزول الحجاب.

وغفل عمّا ذكره هو أنّ إسلام خالد كان بين عمرة القضيّة والفتح ، وكان الحجاب قبل ذلك **اتّفاقاً** ، وقد وقع في حديث الباب " قال خالد : أحرام هو يا رسولَ الله " ؟ فلو كانت القصّة قبل الحجاب لكانت قبل إسلام خالد ، ولو كانت قبل إسلامه لَم يسأل عن حلال ولا حرام ، ولا خاطب بقوله يا رسولَ الله.

وفيه جواز الأكل من بيت القريب والصّهر والصّديق ، وكأنّ خالداً ومن وافقه في الأكل أرادوا جبر قلب الذي أهدته ، أو لتحقّق حكم الحلّ ، أو لامتثال قوله ﷺ : كلوا ، وفهم من لَم يأكل أنّ الأمر فيه للإباحة.

وفيه أنّه ﷺ كان يُؤاكل أصحابه ويأكل اللحم حيث تيسّر ؛ وأنّه كان لا يعلم من المغيّبات إلَّا ما علمه الله تعالى.

وفيه وفور عقل ميمونة أمّ المؤمنين وعظيم نصيحتها للنّبيّ ﷺ ، لأنّها فهمت مظنّة نفوره عن أكله بما استقرّت منه ، فخشيت أن يكون ذلك كذلك فيتأذّى بأكله لاستقذاره له فصدقت فراستها.

ويؤخذ منه أنّ من خشي أن يتقذّر شيئاً لا ينبغي أن يدلس له لئلا يتضرّر به ، وقد شوهد ذلك من بعض النّاس.

الحديث الثامن

٣٨٦- عن عبد الله بن أبي أوفى ﷺ ، قال : غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزواتٍ ، نأكل الجراد.[١]

قوله : (سبع غزوات) وللبخاري من طريق شعبة عن أبي يعفور[٢] عن ابن أبي أوفى " سبع غزواتٍ أو ستّاً " كذا للأكثر. ولا إشكال فيه.

ووقع في رواية النّسفيّ " أو ستّ " بغير تنوين.

ووقع في توضيح ابن مالك " سبع غزوات أو ثماني " وتكلم عليه ، فقال : الأجود : أن يقال سبع غزوات أو ثمانية بالتّنوين ، لأنّ لفظ ثمانٍ. وإن كان كلفظ جوارٍ في أنّ ثالث حروفه ألف بعدها حرفان ثانيهما ياء . فهو يخالفه في أنّ جواري جمع ، وثمانية ليس بجمعٍ.

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٧٦) ومسلم (١٩٥٢) من طرق عن أبي يعفور عن عبد الله بن أبي أوفى ﷺ. واللفظ لمسلم.

(٢) قال الحافظ في "الفتح" (٩/ ٧٦٨) يعفور : بفتح التحتانية وسكون المهملة وضم الفاء هو العبدي ، واسمه وقدان ، وقيل : واقد ، وقال مسلم : اسمه واقد ولقبه وقدان ، وهو الأكبر ، وأبو يعفور الأصغر اسمه عبد الرحمن بن عبيد ، وكلاهما ثقة من أهل الكوفة ، وليس للأكبر في البخاري سوى هذا الحديث وآخر في الصلاة في " أبواب الركوع من صفة الصلاة ".
وجزم النووي بأنه الأصغر ، والصواب أنه الأكبر ، وبذلك جزم الكلاباذي وغيره ، والنووي تَبع في ذلك ابن العربي وغيره.
والذي يرجِّح كلام الكلاباذي جَزْمُ الترمذي بعد تخريجه بأن راوي حديث الجراد هو الذي اسمه واقد ، ويقال وقدان. وهذا هو الأكبر. ويؤيده أيضاً أن ابن أبي حاتم جزم في ترجمة الأصغر بأنه لَم يسمع من عبد الله بن أبي أوفى.. انتهى

واللفظ بهما في الرّفع والجرّ سواء ، ولكنّ تنوين ثمانٍ تنوين صرف وتنوين جوارٍ تنوين عوض ، وإنّما يفترقان بالنّصب.

واستمرّ يتكلم على ذلك ، ثمّ قال : وفي ذكره له بلا تنوين **ثلاثة أوجه**.

أجودها : أن يكون حذفَ المضافَ إليه وأبقى المضافَ على ما كان عليه قبل الحذف ، ومثله قول الشّاعر :

خمس ذود أو ستّ عوّضت منها. البيت.

الوجه الثّاني : أن يكون المنصوب كتب بغير ألف على لغة ربيعة.

وذكر وجهاً آخر يختصّ بالثّمان.

ولَم أره في شيء من طرق الحديث لا في البخاريّ ولا في غيره بلفظ ثمان ، فما أدري كيف وقع هذا.

وهذا الشّكّ في عدد الغزوات من شعبة ، وقد أخرجه مسلم من رواية شعبة بالشّكّ أيضاً ؛ والنّسائيّ من روايته بلفظ " السّتّ " من غير شكّ ، والتّرمذيّ من طريق غندر عن شعبة فقال " غزوات " ولَم يذكر عدداً.

ورواه سفيان الثّوريّ عند الدّارميّ عن محمّد بن يوسف - وهو الفريابيّ - عنه ولفظه " غزونا مع النّبيّ ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد. وكذا أخرجه التّرمذيّ من وجه آخر عن الثّوريّ ، وأفاد أنّ سفيان بن عيينة روى هذا الحديث أيضاً عن أبي يعفور ، لكن قال "ستّ غزوات ".

قلت : وكذا أخرجه أحمد بن حنبل عن ابن عيينة جازماً بالسّتّ ، وقال التّرمذيّ : كذا قال ابن عيينة : ستّ ، وقال غيره سبع.

قلت : ودلَّت رواية شعبة على أنّ شيخهم كان يشكّ ، فيحمل على أنّه جزم مرّة بالسّبع ، ثمّ لَمَّا طرأ عليه الشّكّ صار يجزم بالسّتّ ، لأنّه المتيقّن.

ويؤيّد هذا الحمل : أنّ سماع سفيان بن عيينة عنه متأخّر دون الثّوريّ ومن ذُكر معه ، ولكن وقع عند ابن حبّان من رواية أبي الوليد - شيخ البخاريّ فيه - " سبعاً أو ستّاً ، يشكّ شعبة ". ورواه أبو عوانة عند مسلم عن أبي كامل عنه ، ولفظه مثل الثّوريّ.

وذكره البزّار من رواية يحيى بن حمّاد عن أبي عوانة ، فقال مرّة : عن أبي يعفور ، ومرّة : عن الشّيبانيّ ، وأشار إلى ترجيح كونه عن أبي يعفور.

وهو كذلك كما تقدّم صريحاً أنّه عند أبي داود . ورواه إسرائيل عند الطّبرانيّ من طريق عبد الله بن رجاء عنه ، ولفظه " سبع غزوات فكنّا نأكل معه الجراد ".

قوله : (نأكل الجراد) وللبخاري " وكنّا نأكل معه الجراد ".

يحتمل : أن يريد بالمعيّة مجرّد الغزو دون ما تبعه من أكل الجراد.

ويحتمل : أن يريد مع أكله.

ويدلّ على الثّاني ، أنّه وقع في رواية أبي نعيم في الطّبّ " ويأكل معنا" ، وهذا - إن صحّ - يردّ على الصّيمريّ من الشّافعيّة في زعمه

أنّه ﷺ عافه كما عاف الضّبّ.

ثمّ وقفت على مستند الصّيمريّ. وهو ما أخرجه أبو داود من حديث سلمان : سئل ﷺ عن الجراد . فقال : لا آكله ولا أحرّمه.

والصّواب مرسل.

ولابن عديّ في ترجمة ثابت بن زهير عن نافع عن ابن عمر ، أنّه ﷺ سئل عن الضّبّ. فقال : لا آكله ولا أحرّمه ، وسئل عن الجراد ، فقال مثل ذلك. وهذا ليس ثابتاً ، لأنّ ثابتاً قال فيه النّسائيّ : ليس بثقةٍ.

ونقل النّوويّ **الإجماع** على حلّ أكل الجراد.

لكن فصَّل ابن العربيّ في شرح التّرمذيّ بين جراد الحجاز وجراد الأندلس ، فقال في جراد الأندلس : لا يؤكل ، لأنّه ضرر محض.

وهذا - إن ثبت - أنّه يضرّ أكله بأن يكون فيه سمّيّة تخصّه دون غيره من جراد البلاد تعيّن استثناؤه. والله أعلم

قوله : (الجراد) بفتح الجيم وتخفيف الرّاء معروف ، والواحدة جرادة ، والذّكر والأنثى سواء كالحمامة.

ويقال : إنّه مشتقّ من الجرد ، لأنّه لا ينزل على شيء إلَّا جرّده.

وخلْقة الجراد عجيبة ، فيها عشرة من الحيوانات ، ذكر بعضها ابن الشّهرزوريّ في قوله :

لها فخذا بَكْرٍ وساقا نعامة وقادِمَتَا نسر وجؤجؤ ضيغم
حَبَتْها أفاعي الرّمل بطنًا وأنعمت عليها جياد الخيل بالرّأس والفم

قيل : وفَاتَه. عين الفيل وعنق الثّور وقرن الأيّل وذنب الحيّة.

وهو صنفان طيّار ووثّاب ، ويبيض في الصّخر فيتركه حتّى ييبس وينتشر ، فلا يمرّ بزرعٍ إلَّا اجتاحه.

واختلف في أصله :

فقيل : إنّه نثرة حوت . فلذلك كان أكله بغير ذكاة.

وهذا ورد في حديث ضعيف أخرجه ابن ماجه عن أنس رفعه : إنّ الجراد نثرة حوت من البحر.

ومن حديث أبي هريرة : خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجّ أو عمرة فاستقبلنا رِجْلٌ من جراد ، فجعلنا نضرب بنعالنا وأسواطنا ، فقال : كلوه فإنّه من صيد البحر.

أخرجه أبو داود والتّرمذيّ وابن ماجه. وسنده ضعيف.

ولو صحّ لكان فيه حجّة لِمَن قال : لا جزاء فيه إذا قتله المحرم ، **وجمهور العلماء على خلافه.**

قال ابن المنذر : لَم يقل لا جزاء فيه غير **أبي سعيد الخدريّ وعروة بن الزّبير ، واختلف عن كعب الأحبار** ، وإذا ثبت فيه الجزاء دلَّ على أنّه برّيّ.

وقد **أجمع العلماء** على جواز أكله بغير تذكية ، **إلَّا أنّ المشهور عند المالكيّة** اشتراط تذكيته.

واختلفوا في صفتها.

فقيل : بقطع رأسه.

وقيل : إن وقع في قِدْر أو نار حلّ.

وقال ابن وهب : أخذه ذكاته.

ووافق مطرّفٌ منهم الجمهورَ في أنّه لا يفتقر إلى ذكاته لحديث ابن عمر : أحلّت لنا ميتتان ودمان : السّمك والجراد والكبد والطّحال.

أخرجه أحمد والدّارقطنيّ مرفوعًا ، وقال : إنّ الموقوف أصحّ.

ورجّح البيهقيّ أيضًا الموقوف إلَّا أنّه قال : إنّ له حكم الرّفع.

الحديث التاسع

٣٨٧- عن زهدم بن مضرّبٍ الجرمي ، قال : كنا عند أبي موسى الأشعريّ ﷺ فدعا بمائدة وعليها لحم دجاجٍ ، فدخل رجلٌ من بني تيم الله ، أحمر شبيهٌ بالموالي ، فقال له : هلمّ ، فتلكّأ ، فقال : هلم فإني رأيت رسول الله ﷺ يأكل منه.[1]

قوله : (عن زهدم بن مضرّب الجرمي) بفتح الزّاي . هو ابن مضرّب - بضمّ أوّله وبفتح الضّاد المعجمة وتشديد الرّاء المكسورة بعدها موحّدة - والجرميّ - بفتح الجيم - بصريّ ثقة ، ليس له في البخاريّ سوى حديثين : هذا الحديث. وقد أخرجه في مواضع له ، وحديث آخر. أخرجه عن عمران بن حصينٍ في "المناقب" [2]، وذكره في مواضع أخرى أيضاً.

قوله : (وعليها لحم دجاجٍ) الدجاج اسم جنس مثلث الدّال ، ذكره المنذريّ في الحاشية وابن مالك وغيرهما ، ولَم يحك النّوويّ الضّمّ.

والواحدة دجاجة مثلث أيضاً ، **وقيل** : إنّ الضّمّ فيه ضعيف.

قال : الجوهريّ دخلتها الهاء للوحدة مثل الحمامة.

---

(١) تقدّم تخريجه ضمن الحديث رقم (٣٦٢) فانظره.

(٢) صحيح البخاري (٣٤٥٠) ومسلم (٢١٤) مرفوعاً : خير أمتي قرني ، ثم الذين يلونهم .. الحديث .

وأفاد إبراهيم الحربيّ في " غريب الحديث " : أنّ الدّجاج بالكسر اسم للذّكران دون الإناث ، والواحد منها ديك ، وبالفتح الإناث دون الذّكران والواحدة دجاجة بالفتح أيضاً.

قال : وسمّي لإسراعه في الإقبال والإدبار . من دجّ يدجّ ، إذا أسرع.

قلت : ودجاجة اسم امرأة - وهي بالفتح فقط - ويسمّى بها الكبّة من الغزل.

قوله : (فدخل رجلٌ من بني تيم الله) هو اسم قبيلةٍ ، يقال لهم أيضاً تيم اللات ، وهم من قضاعة.

قوله : (أحمر شبيهٌ بالموالي) أي : العجم.

قال الدّاوديّ : يعني أنّه من سبي الرّوم.

كذا قال . فإن كان اطّلع على نقلٍ في ذلك ، وإلَّا فلا اختصاص لذلك بالرّوم دون الفرس أو النّبط أو الدّيلم.

وهذا الرّجل . هو زهدم الرّاوي أَبْهَم نفسه ، فقد أخرج التّرمذيّ من طريق قتادة عن زهدم قال : دخلت على أبي موسى وهو يأكل دجاجاً ، فقال : ادن فكل ، فإنّي رأيت رسول الله ﷺ يأكله. مختصراً.

وقد أشكل هذا ، لكونه وصف الرّجل في رواية الباب : بأنّه من بني تيم الله ، وزهدم من بني جرم.

فقال بعض النّاس : الظّاهر أنّهما امتنعا معاً زهدم والرّجل التّيميّ.

وحَمْلُه على دعوى التّعدّد استبعاد أن يكون الشّخص الواحد ينسب

إلى تيم الله وإلى جرم ، ولا بُعد في ذلك ، بل قد أخرج أحمد الحديث المذكور عن عبد الله بن الوليد - هو العدنيّ - عن سفيان هو الثّوريّ عن أيّوب عن أبي قلابة فقال في روايته : عن رجلٍ من بني تيم الله ، يقال له زهدم ، قال : كنّا عند أبي موسى ، فأتى بلحم دجاج.

فعلى هذا فلعلَّ زهدماً كان تارة ينسب إلى بني جرم ، وتارة إلى بني تيم الله.

وجَرْم قبيلة في قضاعة ، ينسبون إلى جرم بن زبان - بزاي وموحّدة ثقيلة - ابن عمران بن الحاف بن قضاعة.

وتيم الله بطن من بني كلب ، وهم قبيلة في قضاعة أيضاً ، ينسبون إلى تيم الله بن رفيدة - براءٍ وفاء مصغّراً - ابن ثور بن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة ، فحلوان عمّ جرم.

قال الرّشاطيّ في الأنساب : وكثيراً ما ينسبون الرّجل إلى أعمامه.

قلت : وربّما أبهم الرّجل نفسه كما جاء في عدّة مواضع ، فلا بُعد في أن يكون زهدم صاحب القصّة ، والأصل عدم التّعدّد.

وقد أخرج البيهقيّ من طريق الفريابيّ عن الثّوريّ بسنده المذكور إلى زهدم ، قال : رأيت أبا موسى يأكل الدّجاج فدعاني ، فقلت : إنّي رأيته يأكل نتناً ، قال : ادنه فكل. فذكر الحديث المرفوع.

ومن طريق الصّعق بن حزن عن مطر الورّاق عن زهدم ، قال : دخلت على أبي موسى وهو يأكل لحم دجاج ، فقال : ادن فكل ،

فقلت : إنّي حلفت لا آكله . الحديث ، وقد أخرجه موسى عن شيبان بن فرّوخ عن الصّعق ، لكن لَم يسق لفظه ، وكذا أخرجه أبو عوانة في "صحيحه" من وجه آخر عن زهدم نحوه وقال فيه. فقال لي : ادن فكل ، فقلت : إنّي لا أريده . الحديث.

فهذه عدّة طرق صرّح زهدم فيها بأنّه صاحب القصّة . فهو المعتمد.

ولا يعكّر عليه إلَّا ما وقع في الصّحيحين ممّا ظاهره المغايرة بين زهدم والممتنع من أكل الدّجاج ، ففي رواية عن زهدم : كنّا عند أبي موسى ، فدخل رجلٌ من بني تيم الله أحمر شبيه بالموالي . فقال : هلمّ ، فتلكّأ.. الحديث.

فإنّ ظاهره أنّ الدّاخل دخل وزهدم جالس عند أبي موسى ، لكن يجوز أن يكون مراد زهدم بقوله " كنّا " قومه الذين دخلوا قبله على أبي موسى ، وهذا مجاز قد استعمل غيرُه مثلَه كقول ثابت البنانيّ : خطبنا عمران بن حصينٍ . أي : خطب أهل البصرة ، ولَم يدرك ثابتٌ خطبةَ عمران المذكورة.

فيحتمل : أن يكون زهدم دخل فجرى له ما ذكر ، وغاية ما فيه أنّه أبهم نفسه ، ولا عجب فيه. والله أعلم

قوله : (هلمّ ، فتلكّأ) بمثنّاةٍ ولامٍ مفتوحتين وتشديدٍ . أي : تمنّع وتوقّف وزنه ومعناه . وللبخاري " فدعاه إليه ، فقال : إنّي رأيته يأكل شيئاً فقذرته ، فحلفت لا آكله فقال : هلمّ ".

وله أيضاً " قال : ادن أخبرك أو أحدّثك " كذا للأكثر ، فعل أمر من الدّنوّ ، ووقع عند المستملي والسّرخسيّ " إذاً " بكسر الهمزة وبذالٍ معجمة مع التّنوين حرف نصب.

وعلى الأوّل فقوله " أخبرك " مجزوم ، وعلى الثّاني هو منصوب ، قوله " فقذرته " بكسر الذّال المعجمة.

وفي رواية أبي عوانة " إنّي رأيتها تأكل قذراً " ، وكأنّه ظنّ أنّها أكثرت من ذلك بحيث صارت جلالة ، فبيّن له أبو موسى أنّها ليست كذلك ، أو أنّه لا يلزم من كون تلك الدّجاجة التي رآها كذلك أن يكون كلّ الدّجاج كذلك.

قوله : (فإني رأيت رسول الله ﷺ يأكل منه) فيه جواز أكل الدّجاج إنسيّه ووحشيّه ، **وهو بالاتّفاق** إلَّا عن بعض المتعمّقين على سبيل الورع ، إلَّا أنّ بعضهم استثنى الجلالة وهي ما تأكل الأقذار ، وظاهر صنيع أبي موسى أنّه لَم يبال بذلك.

والجلالة. عبارة عن الدّابّة التي تأكل الجلة - بكسر الجيم والتّشديد - وهي البعر.

وادّعى ابن حزم اختصاص الجلالة بذوات الأربع ، والمعروف التّعميم.

وقد أخرج ابن أبي شيبة بسندٍ صحيح عن ابن عمر ، أنّه كان يحبس الدّجاجة الجلالة ثلاثاً.

القول الأول : قال مالك والليث : لا بأس بأكل الجلالة من

الدّجاج وغيره ، وإنّما جاء النّهي عنها للتّقذّر.

وقد ورد النّهي عن أكل الجلالة من طرق :

أصحّها. ما أخرجه التّرمذيّ وصحَّحه وأبو داود والنّسائيّ من طريق قتادة عن عكرمة عن ابن عبّاس ، أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن المجثّمة ، وعن لبن الجلالة ، وعن الشّرب من في السّقاء. وهو على شرط البخاريّ في رجاله ، إلَّا أنّ أيّوب رواه عن عكرمة ، فقال : عن أبي هريرة.

وأخرجه البيهقيّ والبزّار من وجه آخر عن أبي هريرة : نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة ، وعن شرب ألبانها وأكلها وركوبها. ولابن أبي شيبة بسندٍ حسن عن جابر : نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة أن يؤكل لحمها ، أو يشرب لبنها.

ولأبي داود والنّسائيّ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص : نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهليّة ، وعن الجلالة ، عن ركوبها وأكل لحمها. وسنده حسن.

القول الثاني : أطلق الشّافعيّة كراهة أكل الجلالة إذا تغيّر لحمها بأكل النّجاسة ، وفي وجه إذا أكثرت من ذلك ، ورجّح أكثرهم أنّها كراهة تنزيه ، وهو قضيّة صنيع أبي موسى.

ومن حجّتهم : أنّ العلف الطّاهر إذا صار في كرشها تنجّس فلا تتغذّى إلَّا بالنّجاسة ، ومع ذلك فلا يحكم على اللحم واللبن بالنّجاسة. فكذلك هذا.

وتعقّب : بأنّ العلف الطّاهر إذا تنجّس بالمجاورة جاز إطعامه للدّابّة ، لأنّها إذا أكلته لا تتغذّى بالنّجاسة وإنّما تتغذّى بالعلف ، بخلاف الجلالة.

القول الثالث : ذهب جماعة من الشّافعيّة ، وهو قول الحنابلة إلى أنّ النّهي للتّحريم ، وبه جزم ابن دقيق العيد عن الفقهاء ، وهو الذي صحَّحه أبو إسحاق المروزيّ والقفّال وإمام الحرمين والبغويّ والغزاليّ. وألحقوا بلبنها ولحمها بيضَها.

وفي معنى الجلالة ما يتغذّى بالنّجس كالشّاة ترضع من كلبة ، والمعتبر في جواز أكل الجلالة زوال رائحة النّجاسة بعد أن تعلف بالشّيء الطّاهر على الصّحيح.

وجاء عن السّلف فيه توقيت . فعند ابن أبي شيبة عن ابن عمر ، أنّه كان يحبس الدّجاجة الجلالة ثلاثاً. كما تقدّم.

وأخرج البيهقيّ بسندٍ فيه نظر عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً ، أنّها لا تؤكل حتّى تعلف أربعين يوماً.

وفي الحديث دخول المرء على صديقه في حال أكله ، واستدناء صاحب الطّعام الدّاخل وعرضه الطّعام عليه ولو كان قليلاً ، لأنّ اجتماع الجماعة على الطّعام سبب للبركة فيه.

الحديث العاشر

٣٨٨- عن ابن عباسٍ ﷺ ، أنّ النبيّ ﷺ قال : إذا أكل أحدكم طعاماً فلا يمسحْ يدَه حتى يلعقَها ، أو يُلعقَها. [(١)]

قوله : (إذا أكل أحدكم طعاماً) في رواية ابن جريجٍ سمعت عطاء عند مسلم " إذا أكل أحدكم من الطّعام ".

قوله : (فلا يمسح يده) زاد مسلمٌ من طريق سفيان الثّوريّ عن أبي الزّبير عن جابر بلفظ " فلا يمسح يده بالمنديل حتّى يلعق أصابعه".

لكن في صحيح البخاري عن سعيد بن الحارث عن جابر ﷺ ، أنّه سأله عن الوضوء ممّا مسّت النّار ؟. فقال : لا. قد كنّا زمان النّبيّ ﷺ لا نجد مثل ذلك من الطّعام إلّا قليلاً ، فإذا نحن وجدناه لَم يكن لنا مناديل إلّا أكفّنا وسواعدنا وأقدامنا ، ثمّ نُصلّي ولا نتوضّأ ".

وهو صريح في أنّهم لَم يكن لهم مناديل ، ومفهومه يدلّ على أنّهم لو كانت لهم مناديل لَمسحوا بها.

فيحمل حديث النّهي على من وجد ، ولا مفهوم له ، بل الحكم كذلك لو مسح بغير المنديل.

وأخرج ابن أبي شيبة من رواية أبي سفيان عن جابر ﷺ بلفظ " إذا

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٤٠) ومسلم (٢٠٣١) من طريق عمرو بن دينار ، ومسلم (٢٠٣١) من طريق ابن جريج كلاهما عن عطاء عن ابن عباس ﷺ.

طعم أحدكم فلا يمسح يده حتّى يمصّها ".

وذكر القفّال في " محاسن الشّريعة " : أنّ المراد بالمنديل هنا المنديل المعدّ لإزالة الزّهومة ، لا المنديل المعدّ للمسح بعد الغسل.

وفي حديث كعب بن مالك عند مسلم : كان رسول الله ﷺ يأكل بثلاث أصابع ، فإذا فرغ لعقها.

فيحتمل : أن يكون أطلق على الأصابع اليد.

ويحتمل : وهو الأولى أن يكون المراد باليد الكفّ كلّها ، فيشمل الحكم من أكل بكفّه كلّها أو بأصابعه فقط أو ببعضها.

وقال ابن العربيّ في " شرح التّرمذيّ " : يدلّ على الأكل بالكفّ كلّها أنّه ﷺ كان يتعرّق العظم وينهش اللحم ، ولا يمكن ذلك عادة إلَّا بالكفّ كلّها.

وقال شيخنا : فيه نظرٌ ، لأنّه يمكن بالثّلاث ، سلّمنا ، لكن هو ممسك بكفّه كلّها لا آكل بها ، سلّمنا ، لكن محلّ الضّرورة لا يدلّ على عموم الأحوال.

ويؤخذ من حديث كعب بن مالك ، أنّ السّنّة الأكل بثلاث أصابع ، وإن كان الأكل بأكثر منها جائزاً ، وقد أخرج سعيد بن منصور عن سفيان عن عبيد الله بن أبي يزيد ، أنّه رأى ابن عبّاس إذا أكل لعق أصابعه الثّلاث.

قال عياض : والأكل بأكثر منها من الشّره وسوء الأدب وتكبير اللّقمة ، ولأنّه غير مضطرٍّ إلى ذلك لجمعه اللّقمة وإمساكها من

جهاتها الثّلاث ، فإن اضطرّ إلى ذلك لخفّة الطّعام وعدم تلفيفه بالثّلاث فيدعمه بالرّابعة أو الخامسة.

وقد أخرج سعيد بن منصور من مرسل ابن شهاب ، أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا أكل ، أكل بخمسٍ.

فيجمع بينه وبين حديث كعب باختلاف الحال.

قوله : (حتّى يَلعقها) بفتح أوّله من الثّلاثيّ . أي : يلعقها هو

قوله : (أو يُلعقها) بضمّ أوّله من الرّباعيّ . أي : يلعقها غيره.

قال النّوويّ : المراد إِلْعاق غيره ممّن لا يتقذّر ذلك من زوجة وجارية وخادم وولد ، وكذا من كان في معناهم كتلميذٍ يعتقد البركة بلعقها ، وكذا لو ألعقها شاة ونحوها.

وقال البيهقيّ : إنّ قوله " أو " شكّ من الرّاوي ، ثمّ قال : فإن كانا جميعاً محفوظين ، فإنّما أراد أن يلعقها صغيراً ، أو من يعلم أنّه لا يتقدّر بها.

ويحتمل : أن يكون أراد أن يلعق إصبعه فمه ، فيكون بمعنى يلعقها ، يعني فتكون " أو " للشّكّ.

قال ابن دقيق العيد : جاءت عِلَّة هذا مبيّنة في بعض الرّوايات فإنّه " لا يدري في أيّ طعامه البركة " وقد يعلّل بأنّ مسحها قبل ذلك فيه زيادة تلويث لِما يمسح به مع الاستغناء عنه بالرّيق ، لكن إذا صحّ الحديث بالتّعليل لَم يُعدل عنه.

قلت : الحديث صحيح أخرجه مسلم في آخر حديث جابر ، ولفظه

من حديث جابر : إذا سقطت لقمة أحدكم فليمط ما أصابها من أذىً وليأكلها ، ولا يمسح يده حتّى يلعقها أو يلعقها ، فإنّه لا يدري في أيّ طعامه البركة. زاد فيه النّسائيّ من هذا الوجه " ولا يرفع الصّحفة حتّى يلعقها أو يلعقها ".

ولأحمد من حديث ابن عمر نحوه بسندٍ صحيح ، وللطّبرانيّ من حديث أبي سعيد نحوه بلفظ " فإنّه لا يدري في أيّ طعامه يبارك له " ، ولمسلم نحوه من حديث أنس ، ومن حديث أبي هريرة أيضاً.

والعلَّة المذكورة لا تمنع ما ذكره الشّيخ ، فقد يكون للحكم **علتان** فأكثر ، والتّنصيص على واحدة لا ينفي غيرها.

وقد أبدى عياض **عِلَّة أخرى** فقال : إنّما أمر بذلك لئلا يتهاون بقليل الطّعام.

قال النّوويّ : معنى قوله " في أيّ طعامه البركة " : أنّ الطّعام الذي يحضر الإنسان فيه بركة لا يدري أنّ تلك البركة فيما أكل ، أو فيما بقي على أصابعه ، أو فيما بقي في أسفل القصعة ، أو في اللّقمة السّاقطة ، فينبغي أن يحافظ على هذا كلّه لتحصيل البركة. انتهى .

وقد وقع لمسلم في رواية أبي سفيان عن جابر أوّل الحديث " إنّ الشّيطان يحضر أحدكم عند كلّ شيء من شأنه ، حتّى يحضره عند طعامه ، فإذا سقطت من أحدكم اللّقمة فليمط ما كان بها من أذىً ، ثمّ ليأكلها ولا يدعها للشّيطان " ، وله نحوه في حديث أنس ، وزاد " وأمر بأن تُسلت القصعة ".

قال الخطّابيّ : السَّلت تتبُّع ما بقي فيها من الطّعام.

قال النّوويّ : والمراد بالبركة ما تحصل به التّغذية ، وتسلم عاقبته من الأذى ، ويقوّي على الطّاعة ، والعلم عند الله.

وفي الحديث ردّ على من كره لعق الأصابع استقذاراً.

نعم. يحصل ذلك لو فعله في أثناء الأكل ، لأنّه يعيد أصابعه في الطّعام ، وعليها أثر ريقه.

قال الخطّابيّ : عاب قوم أفسد عقلهم التّرفّه ، فزعموا أنّ لعق الأصابع مستقبح ، كأنّهم لَم يعلموا أنّ الطّعام الذي علق بالأصابع أو الصّحفة جزء من أجزاء ما أكلوه ، وإذا لَم يكن سائر أجزائه مستقذراً لَم يكن الجزء اليسير منه مستقذراً ، وليس في ذلك أكبر من مصّه أصابعه بباطن شفتيه. ولا يشكّ عاقل في أن لا بأس بذلك ، فقد يمضمض الإنسان فيدخل إصبعه في فيه فيدلك أسنانه وباطن فمه ، ثمّ لَم يقل أحدٌ إنّ ذلك قذارة أو سوء أدب.

وفيه استحباب مسح اليد بعد الطّعام.

قال عياض : محلّه فيما لَم يحتج فيه إلى الغسل ممّا ليس فيه غمرٌ ولزوجةٌ ممّا لا يذهبه إلَّا الغسل ، لِمَا جاء في الحديث من التّرغيب في غسله والحذر من تركه.

كذا قال ، وحديث الباب يقتضي منع الغسل والمسح بغير لعق ، لأنّه صريح في الأمر باللعق دونهما تحصيلاً للبركة.

نعم. قد يتعيّن النّدب إلى الغسل بعد اللعق لإزالة الرّائحة ، وعليه

يحمل الحديث الذي أشار إليه ، وقد أخرجه أبو داود بسندٍ صحيح على شرط مسلم عن أبي هريرة رفعه : من بات وفي يده غَمْرٌ ولَم يغسله فأصابه شيء فلا يلومنَّ إلَّا نفسه . أخرجه التّرمذيّ دون قوله "ولَم يغسله ".

وفيه المحافظة على عدم إهمال شيء من فضل الله كالمأكول أو المشروب ، وإن كان تافهاً حقيراً في العرف.

تكملةٌ : وقع في حديث كعب بن عُجْرة عند الطّبرانيّ في "الأوسط" صفة لعق الأصابع ، ولفظه : رأيت رسول الله ﷺ يأكل بأصابعه الثّلاث : بالإبهام والتي تليها والوسطى ، ثمّ رأيته يلعق أصابعه الثّلاث قبل أن يمسحها : الوسطى ، ثمّ التي تليها ، ثمّ الإبهام.

قال شيخنا في " شرح التّرمذيّ " : كأنّ السّرّ فيه ، أنّ الوسطى أكثر تلويثاً ، لأنّها أطول فيبقى فيها من الطّعام أكثر من غيرها ، ولأنّها لطولها أوّل ما تنزل في الطّعام.

ويحتمل : أنّ الذي يلعق يكون بطن كفّه إلى جهة وجهه ، فإذا ابتدأ بالوسطى انتقل إلى السّبّابة على جهة يمينه وكذلك الإبهام ، والله أعلم.

باب الصيد

الصّيد في الأصل مصدر صاد يصيد صيداً ، وعومل معاملة الأسماء فأوقع على الحيوان المصاد.

الحديث الحادي عشر

٣٨٩- عن أبي ثعلبة الخشنيّ ﷺ ، قال : أتيت رسول الله ﷺ ، فقلت : يا رسولَ الله ، إنا بأرض قومٍ أهل كتابٍ ، أفنأكل في آنيتهم ؟ وفي أرض صيدٍ ، أصيد بقوسي وبكلبي الذي ليس بِمُعلَّم ، وبكلبي المُعلَّم ، فما يصلح لي ؟ قال : أمَّا ما ذكرت من آنية أهل الكتاب [(١)] فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها ، وإن لَم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها ، وما صدتَ بقوسك ، فذكرتَ اسم الله [(٢)] فكل ، وما صدَّتَ بكلبك المُعلَّم فذكرتَ اسم الله فكل ، وما صدّتَ بكلبك غير المُعلَّم فأدركتَ ذكاته فكُل.[(٣)]

قوله : (عن أبي ثعلبة الخشنيّ) بضمّ الخاء وفتح الشّين المعجمتين

---

(١) في بعض نسخ العمدة (أمّا ماذكرت – يعني من آنية أهل الكتاب –) كذا فيه (يعني) ولا وجه لها . وليست في الصحيحين. والصواب ما أثبتّه.

(٢) في النسخ المطبوعة زيادة (عليه) في هذا الموضع والذي بعده. وليست في الصحيحين. وقد أخرجه جماعةٌ من أهل السنن والصحاح عن شيوخ الشيخين. وفيه هذه الزيادة.

(٣) أخرجه البخاري (٥١٦١ ، ٥١٧٠ ، ٥١٧٧) ومسلم (١٩٣٠) من طريق حيوة بن شريح عن ربيعة بن يزيد الدمشقي عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة ﷺ.

ثمّ نون ، نسبة إلى بني خشين بطن من النّمر بن وبرة بن تغلب . بفتح المثنّاة وسكون المعجمة وكسر اللام بعدها موحّدة ابن حلوان بن عمران بن الحافّ بن قضاعة.

واختلف في اسم أبي ثعلبة.

فقيل : جرثوم . وهو قول الأكثر ، **وقيل** : جرهم ، **وقيل** : ناشب ، **وقيل** : جرثم. وهو كالأوّل لكن بغير إشباع ، **وقيل** : جرثومة وهو كالأوّل لكن بزيادة هاء ، **وقيل** : غرنوق ، **وقيل** : ناشر ، **وقيل** : لاشر ، **وقيل** : لاش ، **وقيل** : لاشن ، **وقيل** : لا شومه.

واختلف في اسم أبيه.

فقيل عمرو ، **وقيل** ناشب ، **وقيل** ناسب بمهملةٍ ، **وقيل** بمعجمةٍ ، **وقيل** ناشر ، **وقيل** لا شر ، **وقيل** لاش ، **وقيل** لاشن ، **وقيل** لاشم ، **وقيل** لاسم ، **وقيل** جلهم ، **وقيل** حمير ، **وقيل** جرهم ، **وقيل** جرثوم.

ويجتمع من اسمه واسم أبيه بالتّركيب أقوال كثيرة جدّاً ، وكان إسلامه قبل خيبر وشهد بيعة الرّضوان ، وتوجّه إلى قومه فأسلموا ، وله أخ يقال له عمرو ، أسلم أيضاً.

قوله : (قلت : يا رسولَ الله إنّا بأرض قوم أهل كتاب) يعني بالشّام ، وكان جماعةٌ من قبائل العرب قد سكنوا الشّام وتنصّروا ، منهم آل غسّان وتنوخ وبهز وبطون من قضاعة منهم بنو خشين آل أبي ثعلبة.

قوله : (في آنيتهم) جمع إناء . والأواني جمع آنية ، وقد وقع الجواب

عنه " فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها ، وإن لَم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها ".

فتمسّك بهذا الأمر مَن رأى أنّ استعمال آنيّة أهل الكتاب تتوقّف على الغسل لكثرة استعمالهم النّجاسة. **ومنهم**. من يتديّن بملابستها.

قال ابن دقيق العيد : **وقد اختلف الفقهاء في ذلك** بناء على تعارض الأصل والغالب . واحتجّ مَن قال بما دلَّ عليه هذا الحديث : بأنّ الظّنّ المستفاد من الغالب راجح على الظّنّ المستفاد من الأصل.

وأجاب مَن قال بأنّ الحكم للأصل حتّى تتحقّق النّجاسة **بجوابين:**

أحدهما : أنّ الأمر بالغسل محمول على الاستحباب احتياطاً جمعاً بينه وبين ما دلَّ على التّمسّك بالأصل.

الثّاني : أنّ المراد بحديث أبي ثعلبة حال من يتحقّق النّجاسة فيه.

ويؤيّده ذكر المجوس ، لأنّ أوانيهم نجسة ، لكونهم لا تحلّ ذبائحهم.

وقال النّوويّ : المراد بالآنية في حديث أبي ثعلبة آنية من يطبخ فيها لحم الخنزير ويشرب فيها الخمر كما وقع التّصريح به في رواية أبي داود " إنّا نجاور أهل الكتاب ، وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ، ويشربون في آنيتهم الخمر ، فقال : فذكر الجواب".

وأمّا الفقهاء . فمرادهم مطلق آنيّة الكفّار التي ليست مستعملة في النّجاسة ، فإنّه يجوز استعمالها ولو لَم تغسل عندهم ، وإن كان الأولى الغسل للخروج من الخلاف لا لثبوت الكراهة في ذلك.

ويحتمل : أن يكون استعمالها بلا غسل مكروهاً بناء على الجواب الأوّل ، وهو الظّاهر من الحديث ، وأنّ استعمالها مع الغسل رخصة إذا وجد غيرها ، فإن لَم يجد جاز بلا كراهة للنّهي عن الأكل فيها مطلقاً ، وتعليق الإذن على عدم غيرها مع غسلها.

وتمسّك بهذا **بعض المالكيّة** لقولهم : إنّه يتعيّن كسر آنيّة الخمر على كلّ حال بناء على أنّها لا تطهر بالغسل.

واستدل بالتّفصيل المذكور ، لأنّ الغسل لو كان مطهّراً لها لَمَا كان للتّفصيل معنى.

وتعقّب : بأنّه لَم ينحصر في كون العين تصير نجسة بحيث لا تطهر أصلاً ، بل **يحتمل** أن يكون التّفصيل للأخذ بالأولى ، فإنّ الإناء الذي يطبخ فيه الخنزير يستقذر ، ولو غسل كما يكره الشّرب في المحجمة ولو غسلت استقذاراً.

ومشى **ابن حزم** على ظاهريّته فقال : لا يجوز استعمال آنيّة أهل الكتاب إلَّا بشرطين. **أحدهما** : أن لا يجد غيرها. **الثّاني** : غسلها.

وأجيب : بما تقدّم من أنّ أمره بالغسل عند فقْد غيرها دالٌّ على طهارتها بالغسل ، والأمر باجتنابها عند وجود غيرها للمبالغة في التّنفير عنها كما في حديث سلمة عند البخاري. في الأمر بكسر القدور التي طبخت فيها الميتة ، فقال رجلٌ : أو نغسلها ؟ فقال : أو ذاك " ، فأمر بالكسر للمبالغة في التّنفير عنها ثمّ أذن في الغسل ترخيصاً ، فكذلك يتّجه هذا هنا. والله أعلم.

تكميل : ورد في بعض طرق الحديث منصوصاً على المجوس.

فعند التّرمذيّ من طريق أخرى عن أبي ثعلبة : سئل رسول الله ﷺ عن قدور المجوس ، فقال : أنقوها غسلاً واطبخوا فيها.

وفي لفظ من وجه آخر عن أبي ثعلبة : قلت : إنّا نمرّ بهذا اليهود والنّصارى والمجوس فلا نجد غير آنيتهم ، الحديث.

والحكم في آنية المجوس لا يختلف مع الحكم في آنية أهل الكتاب ، لأنّ العلة إنْ كانت لكونهم تحلّ ذبائحهم كأهل الكتاب فلا إشكال.

أو لا تحلّ فتكون الآنية التي يطبخون فيها ذبائحهم ويغرقون قد تنجّست بملاقاة الميتة ، فأهل الكتاب كذلك باعتبار أنّهم لا يتديّنون باجتناب النّجاسة ، وبأنّهم يطبخون فيها الخنزير ويضعون فيها الخمر وغيرها.

ويؤيّد الثّاني ما أخرجه أبو داود والبزّار عن جابر : كنّا نغزو مع رسول الله ﷺ فنصيب من آنية المشركين فنستمتع بها ، فلا يعيب ذلك علينا. لفظ أبي داود ، وفي رواية البزّار " فنغسلها ونأكل فيها ".

قوله : (وفي أرضِ صيدٍ أصيدُ بقوسي) القوس معروفة ، وهي مركّبة وغير مركّبة ، ويطلق لفظ القوس أيضاً على الثّمر الذي يبقى في أسفل النّخلة ، وليس مراداً هنا.

قوله : (وما صدتَ بقوسك ، فذكرتَ اسم الله عليه فكُلْ) جواب قوله " وفي أرض صيد أصيد بقوسي ".

وتمسّك به من أوجب التّسمية على الصّيد وعلى الذّبيحة ، **وقد**

أجمعوا على مشروعيّتها ، إلّا أنّهم اختلفوا في كونها شرطاً في حلّ الأكل.

القول الأول : ذهب الشّافعيّ وطائفة ، وهي رواية عن مالك وأحمد أنّها سنّة ، فمن تركها عمداً أو سهواً لَم يقدح في حلّ الأكل.

القول الثاني : ذهب أحمد في الرّاجح عنه وأبو ثور وطائفة إلى أنّها واجبة لجعلها شرطاً في حديث عديٍّ [1] ولإيقاف الإذن في الأكل عليها في حديث أبي ثعلبة ، والمُعلّق بالوصف ينتفي عند انتفائه عند من يقول بالمفهوم ، والشّرط أقوى من الوصف.

ويتأكّد القول بالوجوب . بأنّ الأصل تحريم الميتة ، وما أذن فيه منها تراعى صفته ، فالمسمّى عليها وافق الوصف وغير المسمّى باقٍ على أصل التّحريم.

القول الثالث : ذهب أبو حنيفة ومالك والثّوريّ وجماهير العلماء إلى الجواز لمن تركها ساهياً لا عمداً.

لكن اختلف عن المالكيّة : هل تحرم أو تكره ؟ وعند الحنفيّة تحرم.

وعند الشّافعيّة في العمد ثلاثة أوجهٍ : أصحّها يكره الأكل ، وقيل : خلاف الأولى ، وقيل : يأثم بالتّرك ولا يحرم الأكل. لقوله تعالى { ولا تأكلوا ممّا لَم يذكر اسم الله عليه وإنّه لفسقٌ }.

قال البخاري : والنّاسي لا يُسمّى فاسقاً. انتهى.

---

(١) حديث عدي ﷺ سيأتي بعد هذا الحديث. لقوله فيه " وإن خالطها كلابٌ من غيرها فلا تأكل ، فإنما سَمَّيت على كلبك ، ولَم تسمّ على غيره ".

فاستنبط منها ، أنّ الوصف للعامد ، فيختصّ الحكم به.

والتّفرقة بين النّاسي والعامد في الذّبيحة ، **قول أحمد وطائفة** ، وقوّاه الغزاليّ في " الإحياء " محتجّاً بأنّ ظاهر الآية الإيجاب مطلقاً وكذلك الأخبار ، وأنّ الأخبار الدّالة على الرّخصة **تحتمل** التّعميم ، **وتحتمل** الاختصاص بالنّاسي ، فكان حمله عليه أولى لتجري الأدلة كلّها على ظاهرها ، ويعذر النّاسي دون العامد.

وأخرج سعيد بن منصور من طريق عكرمة عن ابن عبّاس : فيمن ذبح ونسي التّسمية . فقال : المسلم فيه اسم الله ، وإن لَم يذكر التّسمية. وسنده صحيح ، وهو موقوف. وذكره مالك بلاغاً عن ابن عبّاس ، وأخرجه الدّارقطنيّ من وجه آخر عن ابن عبّاس مرفوعاً.

وأخرج أبو داود وابن ماجه والطّبريّ بسندٍ صحيح عن ابن عبّاس في قوله { وإنّ الشّياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم } قال : كانوا يقولون ما ذكر عليه اسم الله فلا تأكلوه ، وما لَم يذكر عليه اسم الله فكلوه ، قال الله تعالى : { ولا تأكلوا ممّا لَم يذكر اسم الله عليه } .

وأخرج أبو داود والطّبريّ أيضاً من وجه آخر عن ابن عبّاس قال : جاءت اليهود إلى رسول الله ﷺ ، فقالوا : تأكل ممّا قتلنا ، ولا تأكل ممّا قتله الله ؟ فنزلت : { ولا تأكلوا ممّا لَم يذكر اسم الله عليه... } إلى آخر الآية.

وأخرج الطّبريّ من طريق عليّ بن أبي طلحة عن ابن عبّاس نحوه. وساق إلى قوله { لمشركون } ، إن أطعمتموهم فيما نهيتكم عنه.

ومن طريق معمر عن قتادة في هذه الآية { وإنّ الشّياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم } قال : جادلهم المشركون في الذّبيحة فذكر نحوه.

ومن طريق أسباط عن السّدّيّ نحوه ، ومن طريق ابن جريجٍ ، قلت لعطاء : ما قوله { فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه } ؟ قال : يأمركم بذكر اسمه على الطّعام والشّراب والذّبح ، قلت : فما قوله { ولا تأكلوا ممّا لَم يذكر اسم الله عليه } ؟ قال : ينهى عن ذبائح كانت في الجاهليّة على الأوثان.

قال الطّبريّ : مَن قال : إنّ ما ذبحه المسلم فنسي أن يذكر اسم الله عليه لا يحلّ ، فهو قول بعيد من الصّواب لشذوذه وخروجه عمّا عليه الجماعة.

قال : وأمّا قوله { وإنّه لفسق } ، فإنّه يعني : أنّ أكل ما لَم يذكر اسم الله عليه من الميتة ، وما أُهلَّ به لغير الله فسق.

ولَم يحك الطّبريّ عن أحدٍ خلاف ذلك.

وقد استشكل **بعض المتأخّرين** كون قوله { وإنّه لفسقٌ } منسوقاً على ما قبله ، لأنّ الجملة الأولى طلبيّة وهذه خبريّة ، وهذا غير سائغ.

ورُدّ هذا القول . بأنّ سيبويه ومن تبعه من المحقّقين يجيزون ذلك ، ولهم شواهد كثيرة ، وادّعى المانع أنّ الجملة مستأنفة.

ومنهم مَن قال : الجملة حاليّة . أي : لا تأكلوه والحال أنّه فسق . أي : لا تأكلوه في حال كونه فسقاً ، والمراد بالفسق قد بيّن في قوله

تعالى في الآية الأخرى { أو فسقاً أهل لغير الله به } ، فرجع الزّجر إلى النّهي عن أكل ما ذبح لغير الله ، فليست الآية صريحة في فسق من أكل ما ذبح بغير تسمية. انتهى.

ولعلَّ هذا القدر هو الذي حذّرت منه الآية ، وقد نوزع المذكور فيما حمل عليه الآية ، ومنع ما ادّعاه من كون الآية مجملة والأخرى مبيّنة ، لأنّ ثَمّ شروطاً ليست هنا.

قوله : (وما صدت بكلبك المُعلَّم فذكرتَ اسم الله فكل) ستأتي مباحثه في حديث عدي بن حاتم الذي بعده.

قوله : (فكل) وقع مفسّراً في رواية أبي داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه ، أنّ أعرابيّاً يقال له أبو ثعلبة ، قال : يا رسولَ الله إنّ لي كلاباً مُكلَّبة . الحديث . وفيه : وأفتني في قوسي ؟ قال : كُلْ ما ردّت عليك قوسك ذكيّاً وغير ذكيّ . قال : وإنْ تغيّب عنّي ؟ قال : وإنْ تغيّب عنك . ما لَم يصِلّ ، أو تجد فيه أثراً غير سهمك.

وقوله " يصلّ " بصادٍ مهملة مكسورة ولام ثقيلة . أي : ينتن.

وسيأتي مباحث هذا الحديث في الحديث بعده.

وفي الحديث من الفوائد . جمع المسائل وإيرادها دفعة واحدة ، وتفصيل الجواب عنها واحدة واحدة بلفظ. أمّا وأمّا.

قوله : (فأدركتَ ذكاتَه فكُلْ) مفهومه أنّ الصّيد إذا مات بالصّدمة من قبل أن يدرك ذكاته لا يؤكل.

قال ابن بطّالٍ : **أجمعوا** على أنّ السّهم إذا أصاب الصّيد فجرحه ،

جاز أكله ولو لَم يدر . هل مات بالجرح أو من سقوطه في الهواء أو من وقوعه على الأرض . **وأجمعوا** على أنّه لو وقع على جبل مثلاً فتردّى منه فمات لا يؤكل ، وأنّ السّهم إذا لَم ينفذ مقاتله لا يؤكل إلَّا إذا أدركت ذكاته.

وقال ابن التّين : إذا قطع من الصّيد ما لا يتوهّم حياته بعده ، فكأنّه أنفذه بتلك الضّربة فقامت مقام التّذكية ، **وهذا مشهور مذهب مالك وغيره.**

تكميل : روى ابن أبي شيبة عن عيسى بن يونس عن الأعمش عن زيد بن وهب قال : سئل ابن مسعود عن رجلٍ ضَربَ رجلَ حمارٍ وحشيّ فقطعها ؟. فقال : دعوا ما سقط ، وذكّوا ما بقي وكلوه.

وأخرج ابن أبي شيبة بسندٍ صحيح عن الحسن ، قال في رجل ضرَبَ صيداً ، فأبانَ منه يداً أو رجلاً وهو حيّ ثمّ مات ، قال : لا تأكلْه . ولا تأكل ما بان منه إلَّا أن تضربه فتقطعه فيموت من ساعته ، فإذا كان كذلك فليأكله.

وروى ابن أبي شيبة حدّثنا أبو بكر بن عيّاش عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال : إذا ضرب الرّجل الصّيد فبان منه عضو ، ترك ما سقط ، وأكل ما بقي.

قال ابن المنذر : اختلفوا في هذه المسألة.

القول الأول : قال ابن عبّاس وعطاء : لا تأكل العضو منه ، وذكّ الصّيد وكله.

القول الثاني : قال عكرمة : إن عدا حيّاً بعد سقوط العضو منه فلا تأكل العضو ، وذكّ الصّيد وكله ، وإن مات حين ضربه فكله كله.

وبه قال الشّافعيّ ، وقال : لا فرق أن ينقطع قطعتين أو أقلّ إذا مات من تلك الضّربة

القول الثالث : عن الثّوريّ وأبي حنيفة إن قطعه نصفين أُكلا جميعاً ، وإن قطع الثّلثَ ممّا يلي الرّأس فكذلك ، وممّا يلي العجُز أَكل الثّلثين ممّا يلي الرّأس . ولا يأكل الثّلث الذي يلي العجُز.

الحديث الثاني عشر

٣٩٠- عن همام بن الحارث ، عن عديّ بن حاتم ، قال : قلت : يا رسولَ الله ، إني أُرسل الكلاب المُعلَّمة فيمسكن عليّ ، وأذكر اسم الله عليه ، فقال : إذا أرسلتَ كلبكَ المُعلَّم ، وذكرتَ اسمَ الله عليه ، فكُلْ ما أمسك عليك ، قلت : وإنْ قتلْنَ ، قال : وإنْ قتلْنَ ، ما لَم يشركْها كلبٌ ليس منها ، قلت له : فإني أرمي بالمِعْراض الصيد ، فأصيب ، فقال : إذا رميتَ بالمْعراض فخزَقَ فكُلْه ، وإن أصابه بعرْضه ، فلا تأكله.[١]

الحديث الثالث عشر

٣٩١- وحديث الشّعبيّ عن عديٍّ نحوه ، وفيه : إلَّا أن يأكل الكلب ، فإنْ أكل فلا تأكل ، فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه ، وإنْ خالطها كلابٌ من غيرها فلا تأكل ، فإنما سَمَّيتَ على كلبك ، ولَم تسمّ على غيره.

وفيه : إذا أرسلت كلبك المُعلَّم فاذكر اسم الله عليه ، فإن أمسك عليك فأدركتَه حياً فاذبحه ، وإن أدركته قد قتل ولَم يأكل منه فكُلْه ، فإنّ أَخْذَ الكلب ذكاتُه.

وفيه أيضاً : إذا رميت بسهمك فاذكر اسم الله عليه.

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٦٠ ، ٦٩٦٢) ومسلم (١٩٢٩) من طريق منصور عن إبراهيم النخعي عن همَّام بن الحارث به . والسياق لمسلم.

وفيه : فإن غاب عنك يوماً أو يومين.

وفي روايةٍ : اليومين والثلاثة [1] فلم تجد فيه إلَّا أثر سهمك فكل إنْ شئتَ ، فإن وجدته غريقاً في الماء ، فلا تأكل ، فإنك لا تدري : الماء قتله ، أو سهمك.[2]

قوله : (عن همام بن الحارث) من كبار التابعين.

قوله : (عن عديّ بن حاتم رضي الله عنه) أي ابن عبد الله بن سعد بن الحشرج - بمهملة ثم معجمة ثم راء ثم جيم بوزن جعفر - بن امرئ القيس بن عدي الطائي . منسوبٌ إلى طيء - بفتح المهملة وتشديد التحتانية المكسورة بعدها همزة - بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ .

---

(١) رواية (اليومين والثلاثة) ذكرها البخاري معلّقة عِقِب رواية عاصم عن الشعبي برقم (٥٤٨٤) فقال : وقال عبد الأعلى : عن داود عن عامر عن عدي ، أنه قال للنبي ﷺ : يرمي الصيد فيقتفر أثره اليومين والثلاثة ، ثم يجده ميتاً وفيه سهمه ؟ ، قال : يأكل إن شاء.
قال الحافظ في "الفتح" (٩ / ٧٥٧) : هذا التعليق ، وصله أبو داود عن الحسين بن معاذ عن عبد الأعلى به. قوله (فيفتقر) بفاء ثم مثناة ثم قاف . أي : يتبع فقاره حتى يتمكن منه ، وعلى هذه الرواية اقتصر ابن بطال ، وفي رواية الكشميهني " فيقتفي " أي : يتبع ، وكذا لمسلم والأصيلي ، وفي رواية " فيقفو "وهي أوجه. انتهى.
قلت : كذا عزا هذه الرواية لمسلم ، ولَم يروه أصلاً من هذا الوجه . ولعله سبق لسان. وهي عند أبي داود في "السنن" (٢٨٥٣) كما عزا الشارح هذا الحديث له.
(٢) أخرجه البخاري (١٧٣ ، ١٩٤٩ ، ٥١٥٨ ، ٥١٥٩ ، ٥١٦٠ ، ٥١٦٦ ، ٥١٦٧ ، ٥١٦٨ ، ٥١٦٩) ومسلم (١٩٢٩) من طرق عن الشعبي عن عدي رضي الله عنه.

يقال : كان اسمه جلهمة فسمي طيئاً ، لأنه أول من طوى بئراً.

ويقال : أول من طوى المناهل.

وأخرج مسلم : عن عدي بن حاتم قال : أتيت عمر فقال : إنَّ أول صدقة بيَّضتْ وجهَ رسولِ الله ﷺ ووجوهَ أصحابِهِ صدقة طيء جئت بها إلى النبي ﷺ.

وأبوه حاتم هو المشهور بالجود ، وكان هو أيضاً جواداً ، وكان إسلامه سنة الفتح ، وثبت هو وقومه على الإسلام ، وشهد الفتوح بالعراق ، ثمّ كان مع عليٍّ وعاش إلى سنة ثمان وستّين.

قوله : (إذا أرسلتَ كلبَك المعلَّم ، وذكرتَ اسمَ الله عليه فكُلْ ما أمسك عليك) في رواية زكرياء عن الشعبي في البخاري "وسألته عن صيد الكلب ؟ فقال : ما أمسك عليك فكُلْ ، فإنّ أخذ الكلب ذكاةٌ".

وفي رواية بيان بن عمرو عن الشّعبيّ . في الصحيحين " قلت : إنّا نتصيّد بهذه الكلاب ؟ فقال : إذا أرسلت كلابك المعلمة ".

والمراد بالمعلَّمة : التي إذا أغراها صاحبها على الصّيد طلبتْه ، وإذا زجرها انزجرت ، وإذا أخذت الصّيد حبسته على صاحبها .

وهذا الثّالث مختلف في اشتراطه.

واختلف متى يعلم ذلك منها ؟.

فقال البغويّ في " التّهذيب " : أقلّه ثلاث مرّات.

وعن أبي حنيفة وأحمد . يكفي مرّتين.

وقال الرّافعيّ : لَم يقدّره المُعظم لاضطراب العرف واختلاف طباع

الجوارح ، فصار المرجع إلى العرف.

ووقع في رواية مجالد عن الشّعبيّ عن عديّ في هذا الحديث عند أبي داود والتّرمذيّ ، أمّا التّرمذيّ فلفظه " سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازي ؟ فقال : ما أمسك عليك فكل " ، وأمّا أبو داود فلفظه " ما علَّمت من كلبٍ أو بازٍ ، ثمّ أرسلته وذكرت اسم الله فكل ما أمسك عليك. قلت : وإنْ قتل ؟ قال : إذا قتل ولَم يأكل منه.(١)

قال التّرمذيّ : والعمل على هذا عند أهل العلم. لا يرون بصيد الباز والصّقور بأساً.(٢)

وفي معنى الباز. الصّقر والعقاب والباشق والشّاهين.

---

(١) وأخرجه البيهقي في "الكبرى" (٩ / ٣٩٨) (باب البزاة المعلّة إذا أكلت).
ثم قال البيهقي : فجمع بينهما في المنع إلَّا أنَّ ذِكر البازي في هذه الرواية لم يأتِ به الحُفاظ الذين قدَّمنا ذكرهم عن الشعبي ، وإنما أتى به مجالد . والله أعلم .
ويُذكر عن سعيد بن المسيب عن سلمان الفارسي ﷺ أنه قال : إذا أرسلتَ كلبك أو بازك أو صقرك على الصيد فأكل منه فكل ، وإن أكل نصفَه. فهذا جمع بينهما في الإباحة.
ويُذكر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ﷺ قال : إذا أكل الكلب فلا تأكل ، وإذا أكل الصقر فكل ؛ لأنَّ الكلبَ تستطيع أن تضربه ، والصقر لا تستطيع. فهذا فرق بينهما. والله أعلم.
وفي حديث الثوري عن سالم الأفطس ، عن سعيد بن جبير قال : إذا أكل البازي فلا تأكل. وهذا بخلاف الأول . وروي عن الربيع بن صبيح في البازي أو الصقر إذا أكل قال : كرِهَه عطاء ، وعن عكرمة قال : إذا أكل الباز والصقر فلا تأكل. انتهى كلام البيهقي.

(٢) وتمام كلامه : وقد رخَّص بعض أهل العلم في صيد البازي ، وإنْ أكل منه ، وقالوا : إنما تعليمه إجابته ، وكرهه بعضهم ، والفقهاء أكثرهم قالوا : نأكل وإن أكل منه. انتهى

وقد فسّر مجاهد الجوارح في الآية بالكلاب والطّيور ، **وهو قول الجمهور**. إلَّا ما روي **عن ابن عمر وابن عبّاس** من التّفرقة بين صيد الكلب والطّير.

قوله : (قلت : وإنْ قتلن ؟ ، قال : وإنْ قتلن ، ما لَم يشركها كلب ليس منها) في رواية زكريا " وإن وجدت مع كلبك أو كلابك كلباً غيره ، فخشيت أن يكون أخذه معه ، وقد قتله فلا تأكل ، فإنّما ذكرت اسم الله على كلبك ولَم تذكره على غيره ".

وفي رواية بيان " وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل " وزاد في روايته بعد قوله ممّا أمسكن عليك " وإن قتلن ، إلَّا أن يأكل الكلب ، فإنّي أخاف أن يكون إنّما أمسك على نفسه "

وفيه إباحة الاصطياد بالكلاب المعلمة ، **واستثنى أحمد وإسحاق** الكلب الأسود ، وقالا : لا يحلّ الصّيد به ، لأنّه شيطان . **ونقل عن الحسن وإبراهيم وقتادة** نحو ذلك.

وفيه جواز أكْل ما أمسكه الكلب بالشّروط المتقدّمة ، ولو لَم يذبح. لقوله " إنّ أخذَ الكلب ذكاةٌ ".

فلو قتل الصّيدَ بظفره أو نابه حلَّ ، وكذا بثقله على **أحد القولين للشّافعيّ وهو الرّاجح عندهم** ، وكذا لو لَم يقتله الكلب ، لكن تركه وبه رمق ، ولَم يبق زمن يمكن صاحبه فيه لحاقه وذبحه فمات حلَّ ، لعموم قوله " فإنّ أخذ الكلب ذكاة " وهذا في الُمعلَّم.

فلو وجده حيّاً حياة مستقرّة ، وأدرك ذكاته لَم يحلّ إلَّا بالتّذكية ، فلو

لَم يذبحه مع الإمكان حرم ، سواء كان عدم الذّبح اختياراً أو إضراراً كعدم حضور آلة الذّبح ، فإن كان الكلب غير مُعلَّم اشترط إدراك تذكيته ، فلو أدركه ميّتاً لَم يحلّ.

وفيه أنّه لا يحلّ أكل ما شاركه فيه كلب آخر في اصطياده ، ومحلّه ما إذا استرسل بنفسه أو أرسله من ليس من أهل الذّكاة ، فإنْ تحقّق أنّه أرسله من هو من أهل الذّكاة حلَّ.

ثمّ يُنظر. فإنْ أرسلاهما معاً فهو لهما وإلاَّ فللأوّل ، ويؤخذ ذلك من التّعليل في قوله " فإنّما سُمِّيت على كلبك ولَم تسمّ على غيره " ، فإنّه يفهم منه أنّ المرسِل لو سمّى على الكلب لحل.

ووقع في رواية بيان عن الشّعبيّ " وإن خالطها كلابٌ من غيرها فلا تأكل " ، فيؤخذ منه أنّه لو وجده حيّاً وفيه حياة مستقرّة فذكّاه حلَّ ، لأنّ الاعتماد في الإباحة على التّذكية لا على إمساك الكلب.

قوله : (وحديث الشّعبيّ) عامر بن شراحيل . الفقيه المشهور.

قوله : (عن عديٍّ) في رواية سعيد بن مسروق حدثني الشعبي سمعت عدي بن حاتم ، وكان لنا جاراً ودخيلاً وربيطاً بالنهرين. أخرجه مسلم

قوله : (إلَّا أن يأكل الكلب ، فإنْ أكَلَ فلا تأكُل ، فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه) في رواية ابن أبي السّفر عن الشعبي عند البخاري " قلت : فإن أكل ؟ قال : فلا تأكل ، فإنّه لَم يمسك عليك ،

إنّما أمسك على نفسه ".

وفي الحديث.

وهو القول الأول : تحريم أكل الصّيد الذي أكل الكلب منه . ولو كان الكلب مُعلَّماً . وقد علَّل في الحديث بالخوف من أنّه " إنّما أمسك على نفسه ". وهذا قول الجمهور ، وهو الرّاجح من قولي الشّافعيّ.

القول الثاني : قال الشافعي في القديم ، وهو قول مالك ، ونقل عن بعض الصّحابة : يحلّ.

واحتجّوا بما ورد في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه ، أنّ أعرابيّاً يقال له أبو ثعلبة قال : يا رسولَ الله ، إنّ لي كلاباً مكلبة ، فأفتني في صيدها . قال : كل ممّا أمسكن عليك . قال : وإن أكل منه ؟ قال : وإن أكل منه . أخرجه أبو داود. ولا بأس بسنده.

وسلك النّاس في الجمع بين الحديثين طُرقاً :

منها : للقائلين بالتّحريم حمل حديث أبي ثعلبة : على ما إذا قتله وخلاَّه ، ثمّ عاد فأكل منه.

ومنها : التّرجيح ، فرواية عديٍّ في الصّحيحين متّفق على صحّتها ، ورواية أبي ثعلبة المذكورة في غير الصّحيحين مختلف في تضعيفها.

وأيضاً فرواية عديٍّ صريحة مقرونة بالتّعليل المناسب للتّحريم ، وهو خوف الإمساك على نفسه متأيّدة بأنّ الأصل في الميتة التّحريم ، فإذا شككنا في السّبب المبيح رجعنا إلى الأصل.

وظاهر القرآن أيضاً ، وهو قوله تعالى { فكلوا ممّا أمسكن عليكم }

، فإنّ مقتضاها أنّ الذي يمسكه من غير إرسال لا يباح.

ويتقوّى أيضاً بالشّاهد من حديث ابن عبّاس عند أحمد " إذا أرسلت الكلب فأكل الصّيد فلا تأكل ، فإنّما أمسك على نفسه . وإذا أرسلته فقتل ولَم يأكل فكل ، فإنّما أمسك على صاحبه " ، وأخرجه البزّار من وجه آخر عن ابن عبّاس ، وابن أبي شيبة من حديث أبي رافعٍ بمعناه.

ولو كان مجرّد الإمساك كافياً لَمَا احتيج إلى زيادة { عليكم } .

ومنها : للقائلين بالإباحة حمل حديث عديٍّ على كراهة التّنزيه ، وحديث أبي ثعلبة على بيان الجواز.

قال بعضهم : ومناسبة ذلك أنّ عديّاً كان موسراً فاختير له الحمل على الأولى ، بخلاف أبي ثعلبة فإنّه كان بعكسه.

ولا يخفى ضعف هذا التّمسّك مع التّصريح بالتّعليل في الحديث بخوف الإمساك على نفسه.

وقال ابن التّين : **قال بعض أصحابنا** : هو عامّ فيحمل على الذي أدركه ميّتاً من شدّة العدو ، أو من الصّدمة فأكل منه ، لأنّه صار على صفة لا يتعلق بها الإرسال ولا الإمساك على صاحبه.

قال : **ويحتمل** أن يكون معنى قوله " فإن أكل فلا تأكل " ، أي : لا يوجد منه غير مجرّد الأكل دون إرسال الصّائد له ، وتكون هذه الجملة مقطوعة عمّا قبلها.

ولا يخفى تعسّف هذا وبُعدُه.

وقال ابن القصّار : مجرّد إرسالنا الكلب إمساكٌ علينا ، لأنّ الكلب لا نيّة له ، ولا يصحّ منه ميزها ، وإنّما يتصيّد بالتّعليم ؛ فإذا كان الاعتبار بأن يمسك علينا أو على نفسه واختلف الحكم في ذلك وجب أن يتميّز ذلك بنيّة من له نيّة . وهو مرسِلُه ، فإذا أرسله فقد أمسك عليه ، وإذا لَم يرسله لَم يمسك عليه.

كذا قال : ولا يخفى بعدُه أيضاً ، ومصادمته لسياق الحديث.

وقد قال الجمهور : إنّ معنى قوله { أمسكن عليكم } صِدْن لكم ، وقد جعل الشّارع أكله منه علامة على أنّه أمسك لنفسه لا لصاحبه فلا يعدل عن ذلك.

وقد وقع في رواية لابن أبي شيبة " إن شرب من دمه فلا تأكل ، فإنّه لَم يعلم ما علمته " ، وفي هذا إشارة إلى أنّه إذا شرع في أكله دلَّ على أنّه ليس بمعلمٍ التّعليم المشترط.

ومنها : سلك بعض المالكيّة التّرجيح ، فقال : هذه اللفظة ذكرها الشّعبيّ . ولَم يذكرها همّام ، وعارضها حديث أبي ثعلبة.

وهذا ترجيحٌ مردودٌ لِما تقدّم.

وتمسّك بعضهم **بالإجماع** على جواز أكله إذا أخذه الكلب بفيه وهمّ بأكله فأدرك قبل أن يأكل .

قال : فلو كان أكله منه دالاً على أنّه أمسك على نفسه لكان تناوله بفيه وشروعه في أكله كذلك ، ولكن يشترط أن يقف الصّائد حتّى ينظر هل يأكل أو لا ؟. والله أعلم.

قوله : (فإني أرمي بالمعراض) بكسر الميم وسكون المهملة وآخره معجمة . قال الخليل وتبعه جماعة : سهم لا ريش له ولا نصل.

وقال ابن دريدٍ وتبعه ابن سيده : سهم طويل له أربع قذذ رقاق ، فإذا رمى به اعترض.

وقال الخطّابيّ : المعراض نصل عريض له ثقل ورزانة.

وقيل : عود رقيق الطّرفين غليظ الوسط وهو المسمّى بالحذافة.

وقيل : خشبة ثقيلة آخرها عصا محدّد رأسها وقد لا يحدّد.

وقوّى هذا الأخيرَ النّوويُّ تبعاً لعياضٍ ، وقال القرطبيّ : إنّه المشهور.

وقال ابن التّين : المعراض عصاً في طرفها حديدة يرمي الصّائد بها الصّيد ، فما أصاب بحدّه فهو ذكيّ فيؤكل ، وما أصاب بغير حدّه فهو وقيذ.

قوله : (إذا رميت بالمعراض فخزق فكله) وهو بفتح المعجمة والزّاي بعدها قاف . أي : نفذ ، **يقال** : سهم خازق . أي : نافذ.

ويقال : بالسّين المهملة بدل الزّاي ، **وقيل** : الخزق – بالزّاي.

وقيل : تبدل سيناً – الخدش ، ولا يثبت فيه ، فإن قيل بالرّاء فهو أن يثقبه.

قوله : (وإن أصابه بعرْضِه ، فلا تأكله) في رواية زكرياء عن الشعبي " وما أصاب بعرضه فهو وقيذ " ، وفي رواية ابن أبي السّفر عن الشّعبيّ " بعرضه فقتل فإنّه وقيذ فلا تأكل ".

وقيذ : بالقاف وآخره ذال معجمة وزن عظيم ، فعيل بمعنى مفعول ، وهو ما قتل بعصاً أو حجر أو ما لا حدّ له ، والموقوذة : التي تضرب بالخشبة حتّى تموت.

وحاصله أنّ السّهم وما في معناه إذا أصاب الصّيد بحدّه حلَّ وكانت تلك ذكاته ، وإذا أصابه بعرضه لَم يحلّ ، لأنّه في معنى الخشبة الثّقيلة والحجر ونحو ذلك من المثقّل.

وقوله " بعرضه " بفتح العين . أي : بغير طرفه المحدّد ، وهو حجّة **للجمهور** في التّفصيل المذكور.

وعن الأوزاعيّ وغيره من فقهاء الشّام حِلُّ ذلك.

وأخرج البيهقيّ من طريق أبي عامر العقديّ عن زهير - هو ابن محمّد - عن زيد بن أسلم عن ابن عمر ، أنّه كان يقول : المقتولة بالبندقة تلك الموقوذة.

وأخرج ابن أبي شيبة من طريق نافع عن ابن عمر ، أنّه كان لا يأكل ما أصابت البندقة .

ولمالكٍ في " الموطّأ " عن نافع : رميت طائرين بحجر فأصبتهما ، فأمّا أحدهما فمات ، فطرحه ابن عمر.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عبيد الله بن عمر عن سالم والقاسم ، أنّهما كانا يكرهان البندقة ، إلَّا ما أدركت ذكاته . ولابن أبي شيبة عن مجاهد وإبراهيم نحوه . وعن عطاء عند عبد الرّزّاق نحوه.

وأخرج ابن أبي شيبة عن الحسن قال : إذا رمى الرّجل الصّيد

بالجُلّاهِقة فلا تأكل ، إلّا أن تدرك ذكاته ".

والجلاهقة - بضمّ الجيم وتشديد اللام وكسر الهاء بعدها قاف - هي البندقة بالفارسيّة ، والجمع جلاهق.

قوله : (فإن غاب عنك يوماً أو يومين ، وفي روايةٍ : اليومين والثلاثة ، فلم تجد فيه إلّا أثر سهمك فكل إن شئت) مفهومه أنّه إن وجد فيه أثر غير سهمه لا يأكل .

وهو نظير ما تقدّم في الكلب من التّفصيل فيما إذا خالط الكلب الذي أرسله الصّائد كلب آخر.

لكن التّفصيل في مسألة الكلب فيما إذا شارك الكلبَ في قتله كلبٌ آخر ، وهنا الأثر الذي يوجد فيه من غير سهم الرّامي أعمّ من أن يكون أثر سهم رامٍ آخر أو غير ذلك من الأسباب القاتلة ، فلا يحلّ أكله مع التّردّد.

وقد جاءت فيه زيادة من رواية سعيد بن جبير عن عديّ بن حاتم عند التّرمذيّ والنّسائيّ والطّحاويّ بلفظ " قلت : يا رسولَ الله ، إنّا أهل الصّيد ، وإنّ أحدنا يرمي الصّيد فيغيب عنه الليلة والليلتين فيبتغي الأثر فيجده ميّتاً وسهمه فيه ؟ ، قال : إذا وجدتَ سهمك فيه. ولَم تجد به أثر سبع ، وعلمت أنّ سهمك قتله ، فكل منه "

قال الرّافعيّ : يؤخذ منه أنّه لو جرحه ثمّ غاب ثمّ جاء فوجده ميّتاً أنّه لا يحلّ ، **وهو ظاهر نصّ الشّافعيّ** في " المختصر ".

وقال النّوويّ : الحلّ أصحّ دليلاً.

وحكى البيهقيّ في " المعرفة " عن الشّافعيّ ، أنّه قال في قول ابن عبّاس : كل ما أصميت ودع ما أنميت. [1] : معنى " ما أصميت " : ما قتله الكلب وأنت تراه ، وما " أنميت " : وما غاب عنك مقتله.

قال : وهذا لا يجوز عندي غيره ، إلَّا أن يكون جاء عن النّبيّ ﷺ فيه شيء ، فيسقط كلّ شيء خالف أمر النّبيّ ﷺ ، ولا يقوم معه رأي ، ولا قياس.

قال البيهقيّ : وقد ثبت الخبر يعني حديث الباب ، فينبغي أن يكون هو قول الشّافعيّ. انتهى.

ووقع عند مسلم في حديث أبي ثعلبة بسندٍ فيه معاوية بن صالح "إذا رميت سهمك فغاب عنك ، فأدركته فكل ما لَم ينتن " ، وفي لفظ في الذي يدرك الصّيد بعد ثلاث " كُلْه ما لَم ينتن " .

ونحوه عند أبي داود من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه كما تقدّم التّنبيه عليه قريباً.

فجعل الغاية أن ينتن الصّيد ، فلو وجده مثلاً بعد ثلاث . ولَم ينتن حلَّ ، وإن وجده بلونها . وقد أنتن فلا ، هذا ظاهر الحديث.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (٤/ ٤٦٠) وابن أبي شيبة في "المصنف" (٤/ ٢٤٢) والبيهقي في "الكبرى " (٩/ ٤٠٤) من طرق عن ابن عباس به. موقوفاً.
وأخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (١٢/ ٢٧) عن ابن عبَّاس مرفوعاً. وسنده ضعيف
قال البيهقي : وقد روي هذا من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعاً. وهو ضعيف.
قال في خلافياته : فيه عثمان الوقاصي وهو ضعيف الحديث لا يُحتجُّ بروايته. قال : والمشهور وقفه على ابن عباس. انتهى من البدر المنير (٩ / ٢٦١)

وأجاب النّوويّ : بأنّ النّهي عن أكله إذا أنتن للتّنزيه.

واستدل به على أنّ الرّامي لو أخّر الصّيد عقب الرّمي إلى أن يجده أن يحلّ بالشّروط المتقدّمة ، ولا يحتاج إلى استفصال عن سبب غيبته عنه. أكان مع الطّلب أو عدمه.

لكن يستدلّ للطّلب بما وقع في الرّواية الأخيرة حيث قال " فيقتفي أثره "[(١)] فدلَّ على أنّ الجواب خرج على حسب السّؤال ، فاختصر بعض الرّواة السّؤال ، فلا يتمسّك فيه بترك الاستفصال.

واختلف في صفة الطّلب :

فعن أبي حنيفة : إن أخّر ساعة فلم يطلب لَم يحلّ ، وإن اتّبعه عقب الرّمي فوجده ميّتاً حل.

وعن الشّافعيّة : لا بدّ أن يتبعه.

وفي اشتراط العَدْو وجهان.

أظهرهما : يكفي المشي على عادته حتّى لو أسرع وجده حيّاً حل.

الثاني : قال إمام الحرمين : لا بدّ من الإسراع قليلاً ليتحقّق صورة الطّلب ، **وعند الحنفيّة** : نحو هذا الاختلاف.

قوله : (فإن وجدته غريقاً في الماء ، فلا تأكل ، فإنك لا تدري : الماء قتله ، أو سهمك) يؤخذ سبب منع أكله من الذي قبله ، لأنّه حينئذٍ يقع التّردّد هل قتله السّهم أو الغرق في الماء ؟.

فلو تحقّق أنّ السّهم أصابه فمات فلم يقع في الماء إلَّا بعد أن قتله

---

(١) تقدَّم ضمن تخريج حديث الباب.

السّهم فهذا يحلّ أكله.

قال النّوويّ في "شرح مسلم" : إذا وجد الصّيد في الماء غريقاً حرم **بالاتّفاق**.

وقد صرّح الرّافعيّ : بأنّ محلّه ما لَم ينته الصّيد بتلك الجراحة إلى حركة المذبوح ، فإن انتهى إليها بقطع الحلقوم مثلاً فقد تمّت زكاته.

ويؤيّده قوله في رواية مسلم " فإنّك لا تدري الماء قتله أو سهمك " فدلَّ على أنّه إذا علم أنّ سهمه هو الذي قتله أنّه يحلّ.

وفي الحديث إباحة الاصطياد للانتفاع بالصّيد للأكل والبيع ، وكذا اللهو ، بشرط قصد التّذكية والانتفاع ، **وكرهه مالك ، وخالفه الجمهور**.

قال الليث : لا أعلم حقّاً أشبه بباطلٍ منه ، فلو لَم يقصد الانتفاع به حرم ، لأنّه من الفساد في الأرض بإتلاف نفسٍ عبثاً.

وينقدح أن يقال : يباح ، فإنْ لازمَه وأكثر منه كُره ، لأنّه قد يشغله عن بعض الواجبات وكثير من المندوبات.

وأخرج التّرمذيّ من حديث ابن عبّاس رفعه : من سكن البادية جفا ، ومن اتّبع الصّيد غفل.

وله شاهد عن أبي هريرة عند التّرمذيّ أيضاً ، وآخر عند الدّارقطنيّ في " الأفراد " من حديث البراء بن عازب ، وقال : تفرّد به شريك.[1]

---

(١) ظاهر كلام الشارح رحمه الله. أنَّ حديث البراء غيرُ حديث أبي هريرة ، وليس كذلك. فإنَّ مخرج الحديث متّحد ، اختُلف فيه على الحسن بن الحكم النخعي كما بيَّن هذا

وفيه جواز اقتناء الكلب الْمُعلَّم للصّيد.

وسيأتي البحث فيه في حديث " من اقتنى كلباً " (١).

واستدل به على جواز بيع كلب الصّيد للإضافة في قوله " كلبك ".

وأجاب من منع : بأنّها إضافة اختصاص.

واستدل به على طهارة سؤر كلب الصّيد دون غيره من الكلاب للإذن في الأكل من الموضع الذي أكل منه ، ولَم يذكر الغسل ، ولو كان واجباً لبيّنه ، لأنّه وقت الحاجة إلى البيان.

ومن ثَمّ قال **مالك** : كيف يؤكل صيده . ويكون لعابه نجساً ؟!

وأجاب الإسماعيليّ : بأنّ الحديث سيق لتعريف أنّ قتله ذكاته ، وليس فيه إثبات نجاسة ولا نفيها.

ويدلّ لذلك : أنّه لَم يقل له اغسل الدّم إذا خرج من جرح نابه ؛ لكنّه وكَلَه إلى ما تقرّر عنده من وجوب غسل الدّم ، فلعله وكَلَه أيضاً إلى ما تقرّر عنده من غسل ما يماسّه فمه.

وقال ابن المنير : **عند الشّافعيّة** أنّ السّكّين إذا سُقيتْ بماءٍ نجس وذُبح بها نجّست الذّبيحة ، وناب الكلب عندهم نجس العين ، وقد وافقونا على أنّ ذكاته شرعيّة لا تنجّس المذكّى.

وتعقّب : بأنّه لا يلزم من **الاتّفاق** على أنّ الذّبيحة لا تصير نجسة بعضّ الكلب ثبوت **الإجماع** على أنّها لا تصير متنجّسة ، فما ألزمهم به

---

(١) سيأتي حديث ابن عمر رضي الله عنه بعد هذا الحديث الدارقطني في "العلل" رقم (١٥٤٨) فانظره.

من التّناقض ليس بلازمٍ ، على أنّ في المسألة عندهم **خلافاً** ، **والمشهور** وجوب غسل المعضّ.

وقد يتقوّى القول بالعفو ، لأنّه بشدّة الجري يجفّ ريقه فيؤمن معه ما يخشى من إصابة لعابه موضع العضّ.

واستدل بقوله " كل ما أمسك عليك " ، بأنّه لو أرسل كلبه على صيد فاصطاد غيره حلَّ . للعموم الذي في قوله " ما أمسك " ، **وهذا قول الجمهور**.

وقال مالك : لا يحلّ ، **وهو رواية البويطيّ عن الشّافعيّ**.

الحديث الرابع عشر

٣٩٢- عن سالم بن عبد الله بن عمر ، عن أبيه ﷺ ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من اقتنى كلباً إلَّا كلب صيدٍ ، أو ماشيةٍ فإنه ينقص من أجره كل يومٍ قيراطان.

قال سالم : وكان أبو هريرة يقول : أو كلب حرثٍ ، وكان صاحب حرثٍ.[١]

قوله : (عن سالم بن عبد الله بن عمر) أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة.

قوله : (من اقتنى) يقال : اقتنى الشّيء إذا اتّخذه للادّخار ، والاقتناء بالقاف افتعال من القنية بالكسر، وهي الاتّخاذ.

وللشيخين من طريق يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة " من أمسك كلباً فإنّه ينقص كل يومٍ من عمله قيراطٌ " . ورواية الباب مفسّرة للإمساك في هذه الرّواية.

ورواه أحمد ومسلم من طريق الزّهريّ عن أبي سلمة عن أبي هريرة بلفظ " من اتّخذ كلباً إلَّا كلب صيد أو زرع أو ماشية ".

وأخرجه مسلم والنّسائيّ من وجه آخر عن الزّهريّ عن سعيد بن

(١) أخرجه البخاري (٥١٦٤) ومسلم (١٥٧٤) من طرق عن سالم به. واللفظ لمسلم.
وليس عند البخاري قولُ سالم.
وأخرجه البخاري (٥١٦٥) ومسلم (١٥٧٤) من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر.
والبخاري أيضاً (٥١٦٣) ومسلم (١٥٧٤) من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر.

المسيّب عن أبي هريرة بلفظ " من اقتنى كلباً ليس كلب صيد ولا ماشية ولا أرض ، فإنّه ينقص من أجره كلّ يوم قيراطان ".

قوله : (كلباً) الكلب معروف ، والأنثى كلبة ، والجمع أكلب وكلاب وكَليب بالفتح ، كأعبدٍ وعباد وعبيد .

وفي الكلب بَهيميّة وسَبعيّة كأنّه مركّب . وفيه منافع للحراسة والصّيد . وفيه من اقتفاء الأثر وشمّ الرّائحة والحراسة وخفّة النّوم والتّودّد وقبول التّعليم ما ليس لغيره.

وقيل : إنّ أوّل من اتّخذه للحراسة نوح عليه السّلام.

قوله : (إلّا كلب صيدٍ ، أو ماشيةٍ) " أو " للتّنويع لا للتّرديد.

ذكر البخاري حديث ابن عمر في ذلك من **ثلاثة طرق عنه.**

ووقع في الرواية الأولى من رواية عبد الله بن دينار عن ابن عمر "ليس بكلب ماشية أو ضارية ".

وفي الثانية من رواية سالم " إلّا كلباً ضارياً لصيدٍ أو كلب ماشية ".

وفي الثالثة من رواية نافع " إلّا كلب ماشية أو ضارياً ".

فالرّواية الثّانية : تفسّر الأولى والثّالثة.

فالأولى : إمّا للاستعارة على أنّ ضارياً صفة للجماعة الضّارين أصحاب الكلاب المعتادة الضّارية على الصّيد ، يقال ضرا على الصّيد ضراوة . أي : تعوّد ذلك واستمرّ عليه ، وضرا الكلب وأضراه صاحبه . أي : عوّده وأغراه بالصّيد ، والجمع ضوارٍ.

وإمّا للتّناسب للفظ ماشية مثل لا دريت ولا تليت ، والأصل

تلوت.

والرّواية الثّالثة : فيها حذف تقديره أو كلباً ضارياً.

ووقع في الرّواية الثّانية في غير رواية أبي ذرّ [1] " إلَّا كلب ضاري " بالإضافة . وهو من إضافة الموصوف إلى صفته ، أو لفظ " ضاري " ، صفة للرّجل الصّائد . أي : إلَّا كلب رجل معتاد للصّيد.

وثبوت الياء في الاسم المنقوص مع حذف الألف واللام منه لغة.

قوله : (كلب حرثٍ) زيادة الزّرع قد أنكرها ابن عمر [2]، ففي مسلم من طريق عمرو بن دينار عنه ، أنّ النّبيّ ﷺ أمر بقتل الكلاب إلَّا كلب صيد أو كلب غنم ، فقيل لابن عمر : إنّ أبا هريرة يقول : أو كلب زرع ، فقال ابن عمر : إنَّ لأبي هريرة زرعاً.

ويقال : إنّ ابن عمر أراد بذلك الإشارة إلى تثبيت رواية أبي هريرة ، وأنّ سبب حفظه لهذه الزّيادة دونه أنّه كان صاحب زرع دونه ، ومن كان مشتغلاً بشيءٍ احتاج إلى تعرّف أحكامه.

وقد وافق أبا هريرة على ذكر الزّرع ، سفيان بن أبي زهير كما في الصحيحين ، وعبد الله بن مغفل . وهو عند مسلم في حديث أوّله "أمر بقتل الكلاب ، ورخّص في كلب الغنم والصّيد والزّرع ".

---

(١) هو عبد بن أحمد الهروي ، سبق ترجمته (١/ ١١٤)

(٢) وجاء ذِكر الزرع عن ابن عمر أيضاً . ففي صحيح مسلم (٢٩٤٦) من طريق قتادة عن أبي الحكم قال : سمعت ابن عمر يحدث عن النبي ﷺ قال : من اتخذ كلباً إلَّا كلب زرع أو غنم أو صيد ينقص من أجره كل يوم قيراط " .
فلعلَّه حدّث به بعدما سمعه من أبي هريرة ؓ أجمعين.

قال ابن عبد البرّ : في هذا الحديث إباحة اتّخاذ الكلاب للصّيد والماشية ، وكذلك الزّرع لأنّها زيادة حافظ ، وكراهة اتّخاذها لغير ذلك ، إلَّا أنّه يدخل في معنى الصّيد وغيره ممّا ذكر اتّخاذها لجلب المنافع ودفع المضارّ قياساً ، فتمحض كراهة اتّخاذها لغير حاجة لِمَا فيه من ترويع النّاس وامتناع دخول الملائكة للبيت الذي هم فيه.

وفي قوله : " نقص من عمله " أي : من أجر عمله ، ما يشير إلى أنّ اتّخاذها ليس بمحرّمٍ ، لأنّ ما كان اتّخاذه محرّماً امتنع اتّخاذه على كلّ حال . سواء نقص الأجر أو لَم ينقص ، فدلَّ ذلك على أنّ اتّخاذها مكروه لا حرام.

قال : ووجه الحديث عندي ، أنّ المعاني المتعبّد بها في الكلاب من غسل الإناء سبعاً لا يكاد يقوم بها المكلف ولا يتحفّظ منها ، فربّما دخل عليه باتّخاذها ما ينقص أجره من ذلك ، ويُروى أنّ المنصور سأل عمرو بن عبيد. عن سبب هذا الحديث فلم يعرفه ، فقال المنصور : لأنّه ينبح الضّيف ، ويروّع السّائل. انتهى.

وما ادّعاه من عدم التّحريم ، واستند له بما ذكره ليس بلازمٍ.

بل يحتمل : أن تكون العقوبة تقع بعدم التّوفيق للعمل بمقدار قيراط ممّا كان يعمله من الخير لو لَم يتّخذ الكلب.

ويحتمل : أن يكون الاتّخاذ حراماً.

والمراد بالنّقص : أنّ الإثم الحاصل باتّخاذه يوازي قدر قيراط أو قيراطين من أجر ، فينقص من ثواب عمل المتّخذ قدر ما يترتّب عليه

من الإثم باتّخاذه ، وهو قيراط أو قيراطان.

وقيل : سبب النّقصان امتناع الملائكة من دخول بيته ، أو ما يلحق المارّين من الأذى ، أو لأنّ بعضها شياطين ، أو عقوبة لمخالفة النّهي ، أو لولوغها في الأواني عند غفلة صاحبها فربّما يتنجّس الطّاهر منها ، فإذا استعمل في العبادة لَم يقع موقع الطّاهر.

وقال ابن التّين : المراد أنّه لو لَم يتّخذه لكان عمله كاملاً ، فإذا اقتناه نقصنَ من ذلك العمل ، ولا يجوز أن ينقص من عمل مضى ، وإنّما أراد أنّه ليس عمله في الكمال عمل من لَم يتّخذه. انتهى.

وما ادّعاه من عدم الجواز منازَعٌ فيه.

فقد حكى الرّويانيّ في " البحر " : اختلافاً في الأجر . هل ينقص من العمل الماضي أو المستقبل ؟.

وفي محصّل نقصان القيراطين.

فقيل : من عمل النّهار قيراط ومن عمل الليل آخر.

وقيل : من الفرض قيراط ومن النّفل آخر.

وفي سبب النّقصان. يعني كما تقدّم.

واختلفوا في اختلاف الرّوايتين في القيراطين والقيراط [(١)].

فقيل : الحكم الزّائد لكونه حفظ ما لَم يحفظه الآخر ، أو أنّه ﷺ

---

(١) جاء ذكر القيراطين . في حديث ابن عمر حديث الباب ، وجاء أيضاً عن أبي هريرة في صحيح مسلم.
أمّا القيراط. فأخرجه الشيخان عن سفيان بن أبي زهير رضي الله عنه ، وأيضاً عن أبي هريرة.

أخبر أوّلاً بنقص قيراط واحد فسمعه الرّاوي الأوّل ، ثمّ أخبر ثانياً بنقص قيراطين في التّأكيد في التّنفير من ذلك فسمعه الرّاوي الثّاني.

وقيل : يُنزّل على حالين : فنقصان القيراطين باعتبار كثرة الأضرار باتّخاذها ، ونقص القيراط باعتبار قلته.

وقيل : يختصّ نقص القيراطين بمن اتّخذها بالمدينة الشّريفة خاصّة ، والقيراط بما عداها.

وقيل : يلتحق بالمدينة في ذلك سائر المدن والقرى ، ويختصّ القيراط بأهل البوادي ، وهو يلتفت إلى معنى كثرة التّأذّي وقلته.

وكذا مَن قال : يحتمل أن يكون في نوعين من الكلاب : ففيما لابسه آدميّ قيراطان وفيما دونه قيراط.

وجوّز ابن عبد البرّ : أن يكون القيراط الذي ينقص أجر إحسانه إليه ، لأنّه من جملة ذوات الأكباد الرّطبة أو الحرّى.

ولا يخفى بُعدُه.

واختلف في القيراطين المذكورين هنا . هل هما كالقيراطين المذكورين في الصّلاة على الجنازة واتّباعها ؟.

فقيل : بالتّسوية.

وقيل : اللذان في الجنازة من باب الفضل ، واللذان هنا من باب العقوبة ، وباب الفضل أوسع من غيره.

والأصحّ عن الشّافعيّة إباحة اتّخاذ الكلاب لحفظ الدّرب إلحاقاً للمنصوص بما في معناه . كما أشار إليه ابن عبد البرّ.

واتّفقوا على أنّ المأذون في اتّخاذه ما لَم يحصل الاتّفاق على قتله ، وهو الكلب العقور. [1]

وأمّا غير العقور. **فقد اختلف** . هل يجوز قتله مطلقاً أم لا ؟

واستدل به على جواز تربية الجرو الصّغير لأجل المنفعة التي يئول أمره إليها إذا كبر ، ويكون القصد لذلك قائماً مقام وجود المنفعة به ، كما يجوز بيع ما لَم ينتفع به في الحال ، لكونه ينتفع به في المآل.

واستدل به على طهارة الكلب الجائز اتّخاذه ، لأنّ في ملابسته مع الاحتراز عنه مشقّة شديدة ، فالإذن في اتّخاذه إذن في مكمّلات مقصوده ، كما أنّ المنع من لوازمه مناسب للمنع منه.

وهو استدلال قويّ لا يعارضه إلَّا عموم الخبر الوارد في الأمر من غسل ما ولغ فيه الكلب من غير تفصيل [2]، وتخصيص العموم غير مستنكر إذا سوّغه الدّليل.

وفي الحديث الحثّ على تكثير الأعمال الصّالحة ، والتّحذير من العمل بما ينقصها ، والتّنبيه على أسباب الزّيادة فيها والنّقص منها لتجتنب أو ترتكب.

وبيان لطف الله تعالى بخلقه في إباحة ما لهم به نفع ، وتبليغ نبيّهم ﷺ لهم أمور معاشهم ومعادهم. وفيه ترجيح المصلحة الرّاجحة على المفسدة لوقوع استثناء ما ينتفع به ممّا حرم اتّخاذه.

---

(١) انظر تعريف الكلب العقور في حديث عائشة في الحج رقم (٢٢٥) .

(٢) انظر حديث أبي هريرة رقم (٦) ، وحديث عبد الله بن مغفل (٧)

الحديث الخامس عشر

٣٩٣- عن رافع بن خديجٍ ﷺ ، قال : كنا مع رسول الله ﷺ بذي الحُلَيفة من تِهامة ، فأصاب الناسَ جوعٌ ، فأصابوا إبلاً وغنماً ، وكان النبيّ ﷺ في أُخريات القوم ، فعجلوا وذبحوا ونصبوا القدور ، فأمر النبيّ ﷺ بالقدور فأكفئت ، ثم قسم ، فعدل عشرةً من الغنم ببعيرٍ ، فندّ منها بعيرٌ فطلبوه ، فأعياهم ، وكان في القوم خيلٌ يسيرةٌ ، فأهوى رجل منهم بسهمٍ ، فحَبَسه الله ، فقال : إنَّ لهذه البهائم أوابدَ كأوابد الوحش ، فما ندّ عليكم منها فاصنعوا به هكذا ، قال : قلت يا رسولَ الله. إنا لاقوا العدو غداً ، وليس معنا مُدىً ، أفنذبح بالقصب ؟ قال : ما أَنْهر الدّم ، وذكر اسم الله عليه فكلوه ، ليس السّنّ والظفر ، وسأحدّثكم عن ذلك ، أما السّنّ فعظمٌ ، وأما الظفر فمُدَى الحبشة.(١)

قوله : (**كنّا مع النّبيّ ﷺ بذي الحليفة من تهامة**) ذو الحليفة : هذا مكان غير ميقات المدينة ، لأنّ الميقات في طريق الذّاهب من المدينة ومن الشّام إلى مكّة ، وهذه بالقرب من ذات عرق بين الطّائف ومكّة ، كذا جزم به أبو بكر الحازميّ وياقوت.

ووقع للقابسيّ : أنّها الميقات المشهور ، وكذا ذكر النّوويّ. قالوا :

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٨٨ ، ٢٣٧٢، ٢٩١٠، ٥١٧٩، ٥١٨٤، ٥١٨٧، ٥١٩٠، ٥٢٢٣، ٥٢٢٤) ومسلم (١٩٦٨) من طرق عن سعيد بن مسروق الثوري عن عباية بن رفاعة بن رافع عن جده رافع بن خديج ﷺ.

وكان ذلك عند رجوعهم من الطّائف سنة ثمانٍ.

وتهامة : اسم لكل ما نزل من بلاد الحجاز.

سُمِّيت بذلك : من التّهم - بفتح المثنّاة والهاء - وهو شدّة الحرّ وركود الرّيح ، **وقيل** : تغيّر الهواء.

قوله : (فأصاب النّاسَ جوعٌ) كأنّ الصّحابيّ قال هذا ممهّداً لعذرهم في ذبحهم الإبل والغنم التي أصابوا.

قوله : (فأصبنا إبلاً وغنماً) في رواية أبي الأحوص عن سعيد بن مسروق.[١]

عن عباية عند البخاري " وتقدّم سرعان النّاس ، فأصابوا من المغانم" ، ووقع في رواية الثّوريّ عن أبيه . في الصحيحين " فأصبنا نهب إبل وغنم ".

قوله : (وكان النّبيّ ﷺ في أُخريات النّاس) أخريات جمع أخرى. وفي رواية أبي الأحوص " في آخر النّاس ".

وكان ﷺ يفعل ذلك صوناً للعسكر وحفظاً ، لأنّه لو تقدّمهم لَخَشِي أن ينقطع الضّعيف منهم دونه ، وكان حرصهم على مرافقته شديداً فيلزم من سيره في مقام السّاقة صون الضّعفاء لوجود من يتأخّر معه قصداً من الأقوياء.

قوله : (فعجِلوا وذبحوا ونصبوا القدور) يعني من الجوع الذي كان بهم ، فاستعجلوا فذبحوا الذي غنموه ووضعوه في القدور.

(١) الثوري. والد سفيان. قال الشارح : ومدار هذا الحديث في الصحيحين عليه.

ووقع في رواية داود بن عيسى عن سعيد بن مسروق في البخاري " فانطلق ناسٌ من سرعان النّاس فذبحوا ونصبوا قدورهم ، قبل أن يُقسَم " ، وفي رواية الثّوريّ " فأغلوا القدور " ، أي : أوقدوا النّار تحتها حتّى غلت.

وفي رواية زائدة عن عمر بن سعيد بن مسروق عن أبيه عند أبي نعيم في "المستخرج على مسلم" وساق مُسلم إسنادها " فعجّل أوّلهم فذبحوا ونصبوا القدور ".

قوله : (فأمر بالقدور) وللبخاري " فدفع النّبيّ ﷺ إليهم فأمر.." دفع - بضمّ أوّله - على البناء للمجهول ، والمعنى أنّه وصل إليهم.

ووقع في رواية زائدة عن سعيد بن مسروق " فانتهى إليهم " أخرجه الطّبرانيّ.

قوله : (فأمر النبيّ ﷺ بالقدور فأكفئت) بضمّ الهمزة وسكون الكاف . أي : قلبت وأفرغ ما فيها.

وقد اختلف في هذا المكان في شيئين:

أحدهما : سبب الإراقة

الثّاني : هل أتلف اللحم أم لا ؟

فأمّا الأوّل : فقال عياض : كانوا انتهوا إلى دار الإسلام والمحلّ الذي لا يجوز فيه الأكل من مال الغنيمة المشتركة إلَّا بعد القسمة ، وأنّ محلّ جواز ذلك قبل القسمة إنّما هو ما داموا في دار الحرب.

قال : **ويحتمل** أنّ سبب ذلك كونهم انتهبوها ، ولَم يأخذوها

باعتدالٍ وعلى قدر الحاجة.

قال : وقد وقع في حديث آخر ما يدلّ لذلك.

يشير إلى ما أخرجه أبو داود من طريق عاصم بن كليب عن أبيه - وله صحبة - عن رجلٍ من الأنصار ، قال : أصاب النّاسَ مجاعةٌ شديدةٌ وجهدٌ ، فأصابوا غنماً فانتهبوها ، فإنّ قدورنا لتغلي بها إذ جاء رسول الله ﷺ على فرسه ، فأكفأ قدورنا بقوسه ، ثمّ جعل يرمّل اللحم بالتّراب ، ثمّ قال : إنّ النّهبة ليست بأحلّ من الميتة.

وهذا يدلّ على أنّه عاملهم من أجل استعجالهم بنقيض قصدهم كما عومل القاتل بمنع الميراث.

وقال المُهلَّب : إنّما أكفأ القدور ليعلم أنّ الغنيمة إنّما يستحقّونها بعد قسمته لها ، وذلك أنّ القصّة وقعت في دار الإسلام ، لقوله فيها {بذي الحليفة} .

وأجاب ابن المنير : بأنّه قد قيل : إنّ الذّبح إذا كان على طريق التّعدّي كان المذبوح ميتةً ، وكأنّ البخاريّ انتصر لهذا المذهب [1] ، أو حمل الإكفاء على العقوبة بالمال ، وإن كان ذلك المال لا يختصّ بأولئك الذين ذبحوا ، لكن لَمّا تعلق به طمعهم كانت النّكاية حاصلة لهم.

قال : وإذا جوّزنا هذا النّوع من العقوبة فعقوبة صاحب المال في

---

(١) بوَّب عليه البخاري في كتاب الذبائح والصيد (باب إذا أصاب قوم غنيمة ، فذبح بعضهم غنماً أو إبلاً ، بغير أمر أصحابهم ، لَم تؤكل لحديث رافع عن النبي ﷺ)
قال الحافظ في "الفتح" : هذا مصيرٌ من البخاري أنَّ سبب منع الأكل من الغنم التي طبخت في القصة كونها لَم تُقسم.

ماله أولى ، ومن ثَمّ **قال مالك** : يراق اللبن المغشوش ولا يترك لصاحبه ، وإن زعم أنّه ينتفع به بغير البيع أدباً له . انتهى.

وأمّا الثّاني : فقال النّوويّ : المأمور به من إراقة القدور إنّما هو إتلاف المرق عقوبة لهم ، وأمّا اللحم فلم يتلفوه ، بل يحمل على أنّه جمع وردّ إلى المغنم ، ولا يظنّ أنّه أمر بإتلافه مع أنّه ﷺ نهى عن إضاعة المال ، وهذا من مال الغانمين.

وأيضاً فالجناية بطبخه لَم تقع من جميع مستحقّي الغنيمة ، فإنّ منهم من لَم يطبخ ، ومنهم المستحقّون للخمس ، فإن قيل : لَم ينقل أنّهم حملوا اللحم إلى المغنم ، قلنا : ولَم ينقل أنّهم أحرقوه أو أتلفوه ، فيجب تأويله على وفق القواعد. انتهى.

ويردّ عليه حديث أبي داود ، فإنّه جيّد الإسناد ، وترك تسمية الصّحابيّ لا يضرّ ، ورجال الإسناد على شرط مسلم.

ولا يقال لا يلزم من تتريب اللحم إتلافه لإمكان تداركه بالغسل ، لأنّ السّياق يشعر بأنّه أريد المبالغة في الزّجر عن ذلك الفعل ، فلو كان بصدد أن ينتفع به بعد ذلك لَم يكن فيه كبير زجر ، لأنّ الذي يخصّ الواحد منهم نزر يسير ، فكان إفسادها عليهم مع تعلّق قلوبهم بها وحاجتهم إليها وشهوتهم لها أبلغ في الزّجر.

وأبعدَ المُهلَّب فقال : إنّما عاقبهم لأنّهم استعجلوا وتركوه في آخر القوم متعرّضاً لمن يقصده من عدوّ ونحوه.

وتعقّب : بأنّه ﷺ كان مختاراً لذلك كما تقدّم تقريره ، ولا معنى

للحمل على الظّنّ مع ورود النّصّ بالسّبب.

وقال الإسماعيليّ : أمره ﷺ بإكفاء القدور.

يجوز : أن يكون من أجل أنّ ذبح من لا يملك الشّيء كلّه لا يكون مذكّياً .

ويجوز : أن يكون من أجل أنّهم تعجّلوا إلى الاختصاص بالشّيء دون بقيّة من يستحقّه من قبل أن يقسم ويخرج منه الخمس ، فعاقبهم بالمنع من تناول ما سبقوا إليه زجراً لهم عن معاودة مثله.

ثمّ رجّح الثّاني وزيّف الأوّل ، بأنّه لو كان كذلك ، لَم يحلّ أكل البعير النّادّ الذي رماه أحدهم بسهمٍ ، إذ لَم يأذن لهم الكلّ في رميه ، مع أنّ رميه ذكاة له كما نصّ عليه في نفس حديث الباب. انتهى ملخّصاً.

وقد جنح البخاريّ إلى المعنى الأوّل.

ويمكن الجواب عمّا ألزمه به الإسماعيليّ من قصّة البعير : بأن يكون الرّامي رمى بحضرة النّبيّ ﷺ والجماعة فأقرّوه ، فدلَّ سكوتهم على رضاهم بخلاف ما ذبحه أولئك قبل أن يأتي النّبيّ ﷺ ومن معه ، فافترقا. والله أعلم.

قوله : (ثمّ قسم فعدل عشرة من الغنم ببعيرٍ) في رواية [أبي الأحوص " وقسم بينهم وعدل بعيراً بعشر شياهٍ "] (١) وهذا محمولٌ

(١) مابين القوسين بياض بالأصل ، ولعلَّ الشارح أراد رواية أبي الأحوص ، فقد ذكرها عدة مرّات في الشرح.

على أنّ هذا كان قيمة الغنم إذ ذاك ، فلعلَّ الإبل كانت قليلة أو نفيسة ، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه.

ولا يخالف ذلك القاعدة في الأضاحيّ من أنّ البعير يجزئ عن سبع شياه ، لأنّ ذلك هو الغالب في قيمة الشّاة والبعير المعتدلين.

وأمّا هذه القسمة فكانت واقعة عين ، **فيحتمل** أن يكون التّعديل لِمَا ذكر من نفاسة الإبل دون الغنم ، وحديث جابر عند مسلم . صريح في الحكم حيث قال فيه : أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر ، كلّ سبعة منّا في بدنة .

والبدنة تطلق على النّاقة والبقرة.

وأمّا حديث ابن عبّاس : كنّا مع النّبيّ ﷺ في سفر فحضر الأضحى ، فاشتركنا في البقرة تسعة وفي البدنة عشرة . فحسّنه التّرمذيّ. وصحَّحه ابن حبّان ، وعضده بحديث رافع بن خديج هذا.

والذي يتحرّر في هذا : أنّ الأصل أنّ البعير بسبعةٍ ما لَم يعرض عارض من نفاسة ونحوها ، فيتغيّر الحكم بحسب ذلك.

وبهذا تجتمع الأخبار الواردة في ذلك.

ثمّ الذي يظهر من القسمة المذكورة ، أنّها وقعت فيما عدا ما طبخ وأريق من الإبل والغنم التي كانوا غنموها.

ويحتمل : - إن كانت الواقعة تعدّدت - أن تكون القصّة التي ذكرها ابن عبّاس أتلف فيها اللحم لكونه كان قطع للطّبخ ، والقصّة التي في حديث رافع. طبخت الشّياه صحاحاً مثلاً ، فلمّا أريق مرقها

ضمّت إلى المغنم لتقسم ثمّ يطبخها من وقعت في سهمه ، ولعل هذا هو النّكتة في انحطاط قيمة الشّياه عن العادة. والله أعلم.

قوله : (فندّ) بفتح النّون وتشديد الدّال. أي : هرب نافراً.

قوله : (منها) أي : من الإبل المقسومة.

قوله : (وكان في القوم خيل يسيرة) فيه تمهيد لعذرهم في كون البعير الذي ندّ أتعبهم ولَم يقدروا على تحصيله ، فكأنّه يقول : لو كان فيهم خيول كثيرة لأمكنهم أن يحيطوا به فيأخذوه.

ووقع في رواية أبي الأحوص " ولَم يكن معهم خيل " أي : كثيرة أو شديدة الجري ، فيكون النّفي لصفةٍ في الخيل لا لأصل الخيل **جمعاً بين الرّوايتين.**

قوله : (فأهوى إليه رجل) في رواية أبي عوانة " فطلبوه فأعياهم ، فأهوى إليه رجلٌ " أي : أتعبهم ولَم يقدروا على تحصيله . فقصد نحوه ورماه.

ولَم أقف على اسم هذا الرّامي.

قوله : (فحبسه الله) أي : أصابه السّهم فوقف.

قوله : (إنّ لهذه البهائم) في رواية الثّوريّ وشعبة عن سعيد عند البخاري " إنّ لهذه الإبل ".

قال بعض شرّاح المصابيح : هذه " اللام " تفيد معنى " من " لأنّ البعضيّة تستفاد من اسم إنّ ، لكونه نكرة.

قوله : (أوابد كأوابد الوحش) جمع آبدة بالمدّ وكسر الموحّدة . أي

: غريبة ، يقال جاء فلان بآبدةٍ . أي : بكلمةٍ أو فعلة منفّرة ، يقال : أبدت بفتح الموحّدة تأبد بضمّها. ويجوز الكسر أبوداً.

ويقال : تأبّدت . أي : توحّشت ، والمراد : أنّ لها توحّشاً.

والظّاهر . أنّ تقديم ذكر هذا التّشبيه ، كالتّمهيد لكونها تشارك المتوحّش في الحكم

وقال ابن المنيّر : بل المراد أنّها تنفر كما ينفر الوحش ، لا أنّها تعطى حكمها.

كذا قال ، وآخر الحديث يردّ عليه.

قوله : (فما ندّ عليكم منها فاصنعوا به هكذا) في رواية الثّوريّ "فما غلبكم منها" ، وفي رواية أبي الأحوص "فما فعل منها هذا فافعلوا مثل هذا".

زاد عمر بن سعيد بن مسروق عن أبيه "فاصنعوا به ذلك. وكلوه". أخرجه الطّبرانيّ.

وفيه جواز أكل ما رُمي بالسّهم فجرح في أيّ موضع كان من جسده ، بشرط أن يكون وحشيّاً أو متوحّشاً.

وأخرج البيهقيّ من طريق أبي العميس عن غضبان بن يزيد البجليّ عن أبيه قال : أعرس رجلٌ من الحيّ ، فاشترى جزوراً فندّت فعرقبها وذكر اسم الله ، فأمرهم **عبد الله - يعني ابن مسعود** - أن يأكلوا ، فما طابت أنفسهم حتّى جعلوا له منها بضعة ، ثمّ أتوه بها فأكل.

وروى ابن أبي شيبة من طريق عكرمة **عن ابن عباس** قال : ما

أعجزك من البهائم ممّا في يديك فهو بمنزلة الصّيد.

ورأى ذلك عليّ وابن عمر وعائشة. حكاه البخاري ، وقد نقله ابن المنذر وغيره عن **الجمهور**.

وخالفهم مالك والليث ، ونُقل أيضاً عن سعيد بن المسيّب وربيعة ، فقالوا : لا يحلّ أكل الإنسيّ إذا توحّش إلَّا بتذكيته في حلقه أو لبّته.

وحجّة الجمهور. حديث رافع.

قوله : (يا رسولَ الله : إنا لاقوا العدو غداً) في رواية أبي عوانة عن سعيد " إنّا لنرجو أو نخاف أن نلقى العدو.." هو شكٌّ من الرّاوي.

وفي التّعبير بالرّجاء إشارة إلى حرصهم على لقاء العدوّ لِمَا يرجونه من فضل الشّهادة أو الغنيمة ، وبالخوف إشارة إلى أنّهم لا يحبّون أن يهجم عليهم العدوّ بغتة.

ووقع في رواية أبي الأحوص " إنّا نلقى العدوّ غداً " بالجزم ، ولعله عرف ذلك بخبر مَن صدّقه أو بالقرائن.

وفي رواية يزيد بن هارون عن الثّوريّ عند أبي نعيم في المستخرج على مسلم " إنّا نلقى العدوّ غداً ، وإنّا نرجو " ، كذا بحذف متعلق الرّجاء ، ولعل مراده الغنيمة.

قوله : (وليست معنا مُدىً) بضمّ أوّله - مخفّف مقصور - جمع مدية بسكون الدّال بعدها تحتانيّة . وهي السّكّين ، سُمّيت بذلك ، لأنّها تقطع مدى الحيوان. أي : عمره.

والرّابط بين قوله " نلقى العدوّ " و " وليست معنا مدىً ".

يحتمل : أن يكون مراده ، أنّهم إذا لقوا العدوّ صاروا بصدد أن يغنموا منهم ما يذبحونه.

ويحتمل : أن يكون مراده ، أنّهم يحتاجون إلى ذبح ما يأكلونه ليتقوّوا به على العدوّ إذا لقوه.

ويؤيّده ما تقدّم من قسمة الغنم والإبل بينهم فكان معهم ما يذبحونه ، وكرهوا أن يذبحوا بسيوفهم ، لئلا يضرّ ذلك بحدّها والحاجة ماسة له . فسأل عن الذي يجزئ في الذّبح غير السّكّين والسّيف ، وهذا وجه الحصر في المدية والقصب ونحوه ، مع إمكان ما في معنى المدية وهو السّيف.

وقد وقع في حديث غير هذا " إنّكم لاقو العدوّ غداً ، والفطر أقوى لكم "[1] ، فندبهم إلى الفطر ليتقوّوا.

قوله : (أفنذبح بالقصب ؟) في رواية حبيب بن حبيب عن سعيد بن مسروق عند الطّبرانيّ " أفنذبح بالقصب والمروة ؟ " وفي رواية ليث بن أبي سليم عن عباية " أنذبح بالمروة وشقّة العصا ؟ ".

ووقع ذكر الذّبح بالمروة في حديث أخرجه أحمد والنّسائيّ والتّرمذيّ وابن ماجه من طريق الشّعبيّ عن محمّد بن صفوان ، وفي رواية عن محمّد بن صيفيّ قال : ذبحت أرنبين بمروة ، فأمرني النّبيّ ﷺ بأكلهما. وصحّحه ابن حبّان والحاكم.

والمروة حجر أبيض ، **وقيل** : هو الذي يقدح منه النّار.

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٨٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وأخرج الطّبرانيّ في " الأوسط " من حديث حذيفة رفعه : اذبحوا بكل شيء فَرَى الأوداج [1] ما خلا السّنّ والظّفر .

وفي سنده عبد الله بن خراش مختلف فيه ، وله شاهد من حديث أبي أُمامة نحوه.

والأشهر في رواية غير مَن ذكر " أفنذبح بالقصب " ؟.

وقوله " وليست معنا مدىً " فيه إشارة إلى أنّ الذّبح بالحديد كان مقرّراً عندهم جوازه ، والمراد بالسّؤال عن الذّبح بالمروة جنس الأحجار لا خصوص المروة.

وفي البخاري من حديث كعب بن مالك ، أنّ جاريةً ترعى غنماً له بالجُبيل - الذي بالسّوق ، وهو بسلعٍ - فأُصيبت شاةٌ ، فكسرتْ حجراً فذبحتْها به ، فذكروا للنّبيّ ﷺ ، فأمرهم بأكلها . وفيه التّنصيص على الذّبح بالحجر.

قوله : (ما أنهر الدّم) أي : أساله وصبّه بكثرة ، شبّه بجري الماء في النّهر.

قال عياض : هذا هو المشهور في الرّوايات بالرّاء ، وذكره أبو ذرّ الخشنيّ بالزّاي . وقال : النّهز بمعنى الرّفع ، وهو غريب.

و " ما " موصولة في موضع رفع بالابتداء ، وخبرها " فكلوا " ، والتّقدير ما أنهر الدّم فهو حلال فكلوا.

ويحتمل : أن تكون شرطيّة .

(١) تقدَّم الكلام عليهما. انظر حديث أسماء رضي الله عنها (٣٨١).

ووقع في رواية محمد بن إسحاق[(١)] عن الثّوريّ " كل ما أنهر الدّم ذكاة " و " ما " في هذا موصولة.

قوله : (وذكر اسم الله عليه) فيه اشتراط التّسمية ، لأنّه علَّق الإذن بمجموع الأمرين وهما الإنهار والتّسمية ، والمُعلَّق على شيئين لا يُكتفى فيه إلَّا باجتماعهما وينتفي بانتفاء أحدهما.

وقد تقدّم البحث في اشتراط التّسمية [(٢)]

قوله : (ليس السّنّ والظّفر) بالنّصب على الاستثناء بليس.

ويجوز الرّفع . أي ليس السّنّ والظّفر مباحاً أو مجزئاً.

ووقع في رواية أبي الأحوص " ما لَم يكن سنّ أو ظفر " وفي رواية عمر بن عبيد " غير السّنّ والظّفر " ، وفي رواية داود بن عيسى " إلَّا سنّاً أو ظفراً ".

قوله : (وسأحدّثكم عن ذلك) جزم النّوويّ : بأنّه من جملة المرفوع ، وهو من كلام النّبيّ ﷺ ، وهو الظّاهر من السّياق.

وجزم أبو الحسن بن القطّان في " كتاب بيان الوهم والإيهام " : بأنّه مُدرج من قول رافع بن خديج راوي الخبر.

وذكر ما حاصله ، أنّ أكثر الرّواة عن سعيد بن مسروق أوردوه على ظاهر الرّفع ، وأنّ أبا الأحوص قال في روايته عنه بعد قوله . أو ظفر ،

---

(١) وقع في المطبوع من الفتح (أبي إسحاق عن سفيان) وهو خطأ ، والصواب ما أثبتّه.
كذا أخرجه أبو عوانة في "مستخرجه" (٦١١٤) والطبراني في "الكبير" (٤ / ٣٦٢) من طريق محمد بن إسحاق عن سفيان الثوري به.

(٢) في حديث أبي ثعلبة برقم (٣٨٩) قبل حديثين.

قال رافع : وسأحدّثكم عن ذلك . ونسبَ [1] ذلك لرواية أبي داود.

وهو عجيب ، فإنّ أبا داود أخرجه عن مسدّد عن أبي الأحوص ، وليس في شيء من نسخ السّنن قوله " قال : رافع " وإنّما فيه كما عند البخاري بدونها ، وشيخ أبي داود فيه مسدّد . هو شيخ البخاريّ فيه هنا.

وقد أورده البخاريّ في الباب الذي بعده بلفظ " غير السّنّ والظّفر ، فإنّ السّنّ عظم.. إلخ " وهو ظاهر جدّاً في أنّ الجميع مرفوع.

قوله : (أمّا السّنّ فعظم) قال البيضاويّ : هو قياس حذفت منه المقدّمة الثّانية لشهرتها عندهم ، والتّقدير أمّا السّنّ فعظم ، وكلّ عظم لا يحلّ الذّبح به ، وطوى النّتيجة لدلالة الاستثناء عليها.

وقال ابن الصّلاح في " مشكل الوسيط " : هذا يدلّ على أنّه ﷺ كان قد قرّر كون الذّكاة لا تحصل بالعظم ، فلذلك اقتصر على قوله "فعظم ".

قال : ولَم أر بعد البحث من نقل للمنع من الذّبح بالعظم معنىً يعقل ، وكذا وقع في كلام ابن عبد السّلام.

وقال النّوويّ : معنى الحديث : لا تذبحوا بالعظام ، فإنّها تنجّس بالدّم ، وقد نهيتكم عن تنجيسها ، لأنّها زاد إخوانكم من الجنّ.

---

(١) في مطبوع الفتح (٩/ ٨٣١) " نسبت " بزيادة التاء ، والظاهر أنها خطأ ، والصواب ما أثبتُّه ، وعليه فمقصود الشارح أنَّ ابن القطان نسَبَ هذه الرواية لأبي داود ، وهو كذلك كما في كتابه " الوهم والإيهام " (٢/ ٢٩١)

انتهى.

وهو محتمل ، ولا يقال كان يمكن تطهيرها بعد الذّبح بها ، لأنّ الاستنجاء بها كذلك ، وقد تقرّر أنّه لا يجزئ.

وقال ابن الجوزيّ في " المشكل " : هذا يدلّ على أنّ الذّبح بالعظم كان معهوداً عندهم أنّه لا يجزئ ، وقرّرهم الشّارع على ذلك ، وأشار إليه هنا.

قلت : وتقدّم من حديث حذيفة ما يصلح أن يكون مستنداً لذلك إن ثبت.

قوله : (وأمّا الظّفر : فمُدى الحبشة) أي : وهم كفّار وقد نُهيتم عن التّشبّه بهم ، قاله ابن الصّلاح ، وتبعه النّوويّ.

وقيل : نهى عنهما ، لأنّ الذّبح بهما تعذيب للحيوان ، ولا يقع به غالباً إلَّا الخنق الذي ليس هو على صورة الذّبح ، وقد قالوا : إنّ الحبشة تدمي مذابح الشّاة بالظّفر حتّى تزهق نفسها خنقاً.

واعترض على **التّعليل الأوّل** : بأنّه لو كان كذلك لامتنع الذّبح بالسّكّين وسائر ما يذبح به الكفّار.

وأجيب : بأنّ الذّبح بالسّكّين هو الأصل ، وأمّا ما يلتحق بها فهو الذي يعتبر فيه التّشبيه لضعفها ، ومن ثَمّ كانوا يسألون عن جواز الذّبح بغير السّكّين وشبهها كما تقدّم واضحاً.

ثمّ وجدت في " المعرفة للبيهقيّ " من رواية حرملة عن الشّافعيّ : أنّه حمل الظّفر في هذا الحديث على النّوع الذي يدخل في البخور ،

فقال : معقول في الحديث أنّ السّنّ إنّما يذكّى بها إذا كانت منتزعة ، فأمّا وهي ثابتة فلو ذبح بها لكانت منخنقة ، يعني فدلَّ على أنّ المراد بالسّنّ ، السّنّ المنتزعة ، وهذا بخلاف ما نقل **عن الحنفيّة** من جوازه بالسّنّ المنفصلة.

قال : وأمّا الظّفر فلو كان المراد به ظفر الإنسان ، لقال فيه ما قال في السّنّ ، لكن الظّاهر أنّه أراد به الظّفر الذي هو طِيبٌ من بلاد الحبشة ، وهو لا يفري فيكون في معنى الخنق.

وفي الحديث من الفوائد غير ما تقدّم.

تحريم التّصرّف في الأموال المشتركة من غير إذن ولو قلَّت ولو وقع الاحتياج إليها.

وفيه انقياد الصّحابة لأمر النّبيّ ﷺ حتّى في ترك ما بهم إليه الحاجة الشّديدة.

وفيه أنّ للإمام عقوبة الرّعيّة بما فيه إتلاف منفعة ونحوها إذا غلبت المصلحة الشّرعيّة ، وأنّ قسمة الغنيمة يجوز فيها التّعديل والتّقويم ، ولا يشترط قسمة كلّ شيء منها على حدة.

وأنّ ما توحّش من المستأنس يعطى حكم المتوحّش وبالعكس ، وجواز الذّبح بما يحصّل المقصود . سواء كان حديداً أم لا.

وجواز عقر الحيوان النّادّ لمن عجَزَ عن ذبحه كالصّيد البرّيّ والمتوحّش من الإنسيّ ، ويكون جميع أجزائه مذبحاً فإذا أصيب فمات من الإصابة حلَّ.

أمّا المقدور عليه فلا يباح إلَّا بالذّبح أو النّحر **إجماعاً**. وفيه التّنبيه على أنّ تحريم الميتة لبقاء دمها فيها.

وفيه منع الذّبح بالسّنّ والظّفر متّصلاً كان أو منفصلاً ، طاهراً كان أو متنجّساً.

وفرّق الحنفيّة : بين السّنّ والظّفر المتّصلين. فخصّوا المنع بهما وأجازوه بالمنفصلين ، وفرّقوا بأنّ المتّصل يصير في معنى الخنق والمنفصل في معنى الحجر.

وجزم ابن دقيق العيد : بحمل الحديث على المُتّصلَين.

ثمّ قال : واستدل به قوم على منع الذّبح بالعظم مطلقاً لقوله " أمّا السّنّ فعظم" ، فعلَّل منع الذّبح به لكونه عظماً ، والحكم يعمّ بعموم علته ، **وقد جاء عن مالك في هذه المسألة أربع روايات.**

ثالثها : يجوز بالعظم دون السّنّ مطلقاً.

رابعها : يجوز بهما مطلقاً. حكاها ابن المنذر.

وحكى الطّحاويّ الجواز مطلقاً عن قوم . واحتجّوا بقوله في حديث عديّ بن حاتم : أَمِرَّ الدّم بما شئت. أخرجه أبو داود . لكن عمومه مخصوص بالنّهي الوارد صحيحاً في حديث رافع عملاً بالحديثين.

وسلك الطّحاويّ طريقاً آخر : فاحتجّ لمذهبه بعموم حديث عديّ.

قال : والاستثناء في حديث رافع يقتضي تخصيص هذا العموم ،

لكنّه في المنزوعين [1] غير محقّق وفي غير المنزوعين محقّق من حيث النّظر ، وأيضاً فالذّبح بالمتّصلين يشبه الخنق وبالمنزوعين يشبه الآلة المستقلة من حجر وخشب. والله أعلم.

تكميل : ذكر البخاري معلَّقاً [2]. ووصله سعيد بن منصور والبيهقي من طريق أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ، أنه قال : الذكاة في الحلق واللبة ، وهذا إسناد صحيح.

وأخرجه سفيان الثوري في "جامعه" عن عمر مثله ، وجاء مرفوعاً من وجهٍ واهٍ.

واللبَّة - بفتح اللام وتشديد الموحدة - هي موضع القلادة من الصدر ، وهي المنحر.

وكأنَّ البخاريَّ لَمَحَ بضعف الحديث الذي أخرجه أصحاب السنن من رواية حماد بن سلمة عن أبي المعشر الدارمي عن أبيه. قال : قلت يا رسول الله. ما تكون الذكاة إلَّا في الحلق واللّبة ؟ قال : لو طعنت في فخذها لأجزأك.

لكن من قوَّاه حمله على الوحش والمتوحّش.

(١) أي : السن والظفر إذا نُزعا من الإنسان.
(٢) كتاب الذبائح والصيد ، باب النحر والذبح . ثم ذكر البخاري آثاراً تدلُّ على جواز نحر ما يُذبح . والعكس . انظر ما تقدَّم . ص ٢١٧ .

باب الأضاحي

الأضاحيّ ، جمع أضحيّة . بضمّ الهمزة ويجوز كسرها ويجوز حذف الهمزة فتفتح الضّاد.

والجمع ضحايا ، وهي أضحاة ، والجمع أضحىً ، وبه سُمِّي يوم الأضحى ، وهو يذكّر ويؤنّث .

وكأنّ تسميتها اشتقّت من اسم الوقت الذي تشرع فيه.

وكأنّ البخاري ترجم بالسّنّة (١) إشارة إلى مخالفة مَن قال بوجوبها.

قال ابن حزم : لا يصحّ عن أحدٍ من الصّحابة أنّها واجبة ، وصحّ أنّها غير واجبة عن **الجمهور** ، **ولا خلاف** في كونها من شرائع الدّين ، **وهي عند الشّافعيّة والجمهور** سنّة مؤكّدة على الكفاية ، **وفي وجه للشّافعيّة** : من فروض الكفاية.

وعن أبي حنيفة : تجب على المقيم الموسر.

وعن مالك : مثله في رواية ، لكن لَم يقيّد بالمقيم ، **ونقل عن الأوزاعيّ والليث مثله**.

وخالف أبو يوسف من الحنفيّة وأشهب من المالكيّة. فوافقا الجمهور.

وقال أحمد : يكره تركها مع القدرة ، وعنه واجبة.

وعن محمّد بن الحسن : هي سنّة غير مرخّص في تركها.

---

(١) قال : باب سنة الأضاحي .

قال الطّحاويّ : وبه نأخذ ، وليس في الآثار ما يدلّ على وجوبها. انتهى.

وأقرب ما يتمسّك به للوجوب حديث أبي هريرة رفعه : من وجد سَعَةً فلم يضحّ فلا يقربنّ مصلانا.

أخرجه ابن ماجه وأحمد. ورجاله ثقات ، لكن اختلف في رفعه ووقفه ، والموقوف أشبه بالصّواب. قاله الطّحاويّ وغيره ، ومع ذلك فليس صريحاً في الإيجاب.

وأخرج حمّاد بن سلمة في "مصنّفه" بسندٍ جيّد إلى ابن عمر قال : هي سنّة ومعروف .

وللتّرمذيّ محسّناً من طريق جبلة بن سحيم ، أنّ رجلاً سأل ابن عمر عن الأضحيّة : أهي واجبة ؟ فقال : ضحّى رسول الله ﷺ والمسلمون بعده.

قال التّرمذيّ : **العمل على هذا عند أهل العلم** أنّ الأضحيّة ليست بواجبةٍ.

وكأنّه فهم من كون ابن عمر لَم يقل في الجواب نعم . أنّه لا يقول بالوجوب ، فإنّ الفعل المجرّد لا يدلّ على ذلك ، وكأنّه أشار بقوله "والمسلمون" إلى أنّها ليست من الخصائص ، وكان ابن عمر رضي الله عنه حريصاً على اتّباع أفعال النّبيّ ﷺ ، فلذلك لَم يصرّح بعدم الوجوب.

وقد احتجّ مَن قال بالوجوب : بما ورد في حديث مخنف بن سليمٍ

رفعه : على أهل كلّ بيت أضحيّة [1]. أخرجه أحمد والأربعة بسندٍ قويّ.

ولا حجّة فيه ، لأنّ الصّيغة ليست صريحة في الوجوب المطلق ، وقد ذكر معها العتيرة ، وليست بواجبةٍ عند مَن قال بوجوب الأضحيّة.

واستدل مَن قال بعدم الوجوب : بحديث ابن عبّاس : كُتب عليّ النّحر ولَم يكتب عليكم .

وهو حديثٌ ضعيفٌ . أخرجه أحمد وأبو يعلى والطّبرانيّ والدّارقطنيّ . وصحَّحه الحاكم فَذَهل.

وقد استوعبت طرقه ورجاله في " الخصائص " من تخريج أحاديث الرّافعيّ [2].

(١) وتمامه (وعتيرة ، هل تدرون ما العتيرة ؟ هي التي تسمونها الرجبية)

(٢) أي : كتاب التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير (٣ / ١١٨) ، وقد ذكر الحافظ طرقَه ، وتكلَّم عليها ، ثم قال : فتلخَّص ضعْفُ الحديث من جميع طرقه.
وانظر. باب العيدين من العمدة ، فقد ذكر الشارح في شرح حديث البراء رقم (١٤٧) مسائلَ في الأضحية يحسن الرجوع إليها.

الحديث السادس عشر

٣٩٤ - عن أنس بن مالكٍ ﷺ ، قال : ضحَّى النّبيّ ﷺ بكبشين أملحين أقرنين ذبَحهما بيده ، وسَمّى وكبّر ، ووضع رجله على صفاحهما.[(١)]

قال المصنِّف : الأَملح : الأَغبر. وهو الذي فيه سواد وبياض.

قوله : (ضحّى النبي ﷺ) كذا في رواية شعبة عن قتادة عن أنس. بصيغة الفعل الماضي ، وكذا في رواية أبي عوانة عند البخاري عن قتادة.

وفي رواية همّام عن قتادة عند البخاري " كان يضحّي " ، وهو أظهر في المداومة على ذلك.

قوله : (بكبشين) الكبش فحل الضّأن في أيّ سنّ كان.

واختلف في ابتدائه ، **فقيل** : إذا أثنى ، **وقيل** : إذا أربع.

وللبخاري عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس : كان النّبيّ ﷺ يضحّي بكبشين ، وأنا أضحّي بكبشين. هكذا في هذه الطّريق ، وقائل ذلك هو أنس بيّنه النّسائيّ في روايته.

وهذه الرّواية مختصرة ، ورواية أبي قلابة عن أنس عند البخاري ،

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٣٤ ، ٥٢٤٤ ، ٥٢٤٥ ، ٦٩٦٤) ومسلم (١٩٦٦) من طرق عن قتادة عن أنس ﷺ.

وللبخاري (٥٢٣٤) من طريق أيوب عن أبي قلابة عن أنس نحوه.

أنّ رسول الله ﷺ انكفأ إلى كبشين أقرنين أملحين ، فذبحهما بيده. مُبيّنةٌ . لكن في هذه زيادة قول أنس أنّه كان يضحّي بكبشين للاتّباع.

وفيها أيضاً إشعار بالمداومة على ذلك ، فتمسّك به مَن قال الضّأن في الأضحيّة أفضل.

قوله : (أملحين) الأملح بالمهملة ، هو الذي فيه سواد وبياض والبياض أكثر.

ويقال : هو الأغبر . وهو قول الأصمعيّ ، وزاد الخطّابيّ : هو الأبيض الذي في خلل صوفه طبقات سود.

ويقال : الأبيض الخالص. قاله ابن الأعرابيّ . وبه تمسّك **الشّافعيّة** في تفضيل الأبيض في الأضحيّة.

وقيل : الذي يعلوه حمرة.

وقيل : الذي ينظر في سواد ، ويمشي في سواد ، ويأكل في سواد ، ويبرك في سواد ، أي : أنّ مواضع هذه منه سود ، وما عدا ذلك أبيض.

وحكى ذلك الماورديّ عن عائشة . وهو غريب.

ولعلَّه أراد الحديث الذي جاء عنها كذا ، لكن ليس فيه وصفه بالأملح ، فأخرجه مسلم من حديث عروة عن عائشة ، أنّ النّبيّ ﷺ أمر بكبشٍ أقرن ، يطأ في سوادٍ ، وينظر في سوادٍ ، ويبرك في سوادٍ ، فأضجعه ، ثمّ ذبحه ، ثمّ قال : بسم الله. اللهمّ تقبّل من محمّدٍ وآل محمّدٍ ومن أمّة محمّدٍ ، ثمّ ضحّى.

فإن ثبت فلعلّه كان في مرّة أخرى.

واختلف في اختيار هذه الصّفة.

فقيل : لحسن منظره ، **وقيل** : لشحمه وكثرة لحمه.

واستدلّ به على اختيار العدد في الأضحيّة.

ومن ثَمّ قال **الشّافعيّة** : إنّ الأضحيّة بسبع شياه أفضل من البعير ، لأنّ الدّم المراق فيها أكثر ، والثّواب يزيد بحسبه ، وأنّ من أراد أن يضحّي بأكثر من واحد يعجّله.

وحكى الرّويانيّ من الشّافعيّة استحباب التّفريق على أيّام النّحر.

قال النّوويّ : هذا أرفق بالمساكين ، لكنّه خلاف السّنّة.

كذا قال ، والحديث دالٌّ على اختيار التّثنية ، ولا يلزم منه أنّ من أراد أن يضحّي بعددٍ فضحّى أوّل يوم باثنين ، ثمّ فرّق البقيّة على أيّام النّحر أن يكون مخالفاً للسّنّة.

وفيه أنّ الذَّكَر في الأضحيّة أفضل من الأنثى ، **وهو قول أحمد**.

وعنه رواية ، أنّ الأنثى أولى.

وحكى الرّافعيّ فيه **قولين عن الشّافعيّ**.

أحدهما : عن نصّه في البويطيّ الذّكر ، لأنّ لحمه أطيب. وهذا هو الأصحّ.

والثّاني : أنّ الأنثى أولى.

قال الرّافعيّ : وإنّما يذكر ذلك في جزاء الصّيد عند التّقويم ، والأنثى أكثر قيمة فلا تفدى بالذّكر ، أو أراد الأنثى التي لَم تلد.

وقال ابن العربيّ : الأصحّ أفضليّة الذّكور على الإناث في الضّحايا ، **وقيل** : هما سواء.

وفيه استحباب التّضحية بالأقرن ، وأنّه أفضل من الأجمّ ، مع **الاتّفاق** على جواز التّضحية بالأجمّ ، وهو الذي لا قرن له ، **واختلفوا** في مكسور القرن.

وفيه استحباب مباشرة المضحّي الذّبح بنفسه.

واستدل على مشروعيّة استحسان الأضحيّة صفة ولوناً.

قال الماورديّ : إن اجتمع حسن المنظر مع طيب المخبر في اللحم فهو أفضل ، وإن انفردا فطيب المخبر أولى من حسن المنظر.

وقال أكثر الشّافعيّة : أفضلها البيضاء ثمّ الصّفراء ثمّ الغبراء ثمّ البلقاء ثمّ السّوداء.

قوله : (أقرنين) أي : لكلٍّ منهما قرنان معتدلان.

قوله : (ذبحهما بيده) اتّفقوا على جواز التّوكيل فيها للقادر ، لكن **عند المالكيّة رواية** بعدم الإجزاء مع القدرة ، **وعند أكثرهم** : يكره لكن يستحبّ أن يشهدها ، ويكره أن يستنيب حائضاً أو صبيّاً أو كتابيّاً ، وأوّلهم أولى ثمّ ما يليه.

قوله : (وسَمّى وكبّر) في رواية شعبة عن قتادة " يُسمي ويكبر " ، وهي أظهر في وقوع ذلك عند الذّبح.

وفي الحديث غير ما تقدّم مشروعيّة التّسمية عند الذّبح ، وتقدَّم بيان من اشترطها في صفة الذّبح.

وفيه استحباب التّكبير مع التّسمية.[١]

قوله : (ووضع رجله على صِفَاحِهما) أي : على صفاح كلّ منهما عند ذبحه ، والصّفاح - بكسر الصّاد المهملة وتخفيف الفاء وآخره حاء مهملة - الجوانب ، والمراد الجانب الواحد من وجه الأضحيّة.

وإنّما ثنّى إشارة إلى أنّه فعل في كلّ منهما ، فهو من إضافة الجمع إلى المثنّى بإرادة التّوزيع.

وفيه استحباب وضع الرّجل على صفحة عنق الأضحيّة الأيمن ، **واتّفقوا** على أنّ إضجاعها يكون على الجانب الأيسر ، فيضع رجله على الجانب الأيمن ليكون أسهل على الذّابح في أخذ السّكّين باليمين وإمساك رأسها بيده اليسار.

تكميل : قال البخاري في "صحيحه" : ويُذكر سمينين.

أي : في صفة الكبشين ، وهي في بعض طرق حديث أنس من رواية شعبة عن قتادة. أخرجه أبو عوانة في "صحيحه" من طريق الحجّاج بن محمّد عن شعبة.

وقد ساقه البخاري في الباب من طريق شعبة عنه. وليس فيه "سمينين " وهو المحفوظ عن شعبة.

وله طريق أخرى ، أخرجها عبد الرّزّاق في "مصنّفه" عن الثّوريّ

---

(١) قال العلامة ابن قدامة في المُغني : التسمية المعتبرة قوله : " بسم الله " . لأن إطلاق التسمية ينصرف إلى ذلك ، وقد ثبت ، أن رسول الله ﷺ كان إذا ذبح قال : بسم الله ، والله أكبر . وكان ابن عمر يقوله . ولا خلاف في أن قوله : " بسم الله " يجزئه . انتهى

عن عبد الله بن محمّد بن عقيل عن أبي سلمة عن عائشة ، أو عن أبي هريرة ، أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا أراد أن يضحّي ، اشترى كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوءين ، فذبح أحدهما عن محمّد وآل محمّد ، والآخر عن أمّته ، من شهد لله بالتّوحيد وله بالبلاغ.

وقد أخرجه ابن ماجه من طريق عبد الرّزّاق ، لكن وقع في النّسخة " ثمينين " بمثلثةٍ أوّله بدل السّين. والأوّل أولى.

وابن عقيل المذكور في سنده مختلف فيه ، وقد اختلف عليه في إسناده : فقال زهير بن محمّد وشريك وعبيد الله بن عمرو كلّهم عنه عن عليّ بن الحسين عن أبي رافع ، وخالفهم الثّوريّ كما ترى.

ويحتمل : أن يكون له في هذا الحديث طريقان ، وليس في روايته في حديث أبي رافع لفظ " سمينين ". وأخرج أبو داود من وجه آخر عن جابر : ذبح النّبيّ ﷺ كبشين أقرنين أملحين موجوءين.

قال الخطّابيّ : الموجوء - يعني بضمّ الجيم وبالهمز - منزوع الأنثيين ، والوجاء الخصاء ، وفيه جواز الخصي في الضّحيّة ، **وقد كرهه بعض أهل العلم** لنقص العضو ، لكن ليس هذا عيباً ، لأنّ الخصاء يفيد اللحم طيباً ، وينفي عنه الزّهومة وسوء الرّائحة.

وقال ابن العربيّ : حديث أبي سعيد ، يعني الذي أخرجه التّرمذيّ بلفظ " ضحّى بكبشٍ فحل " ، أي : كامل الخلقة لَم تقطع أنثياه ، يردّ رواية موجوءين.

وتعقّب : باحتمال أن يكون ذلك وقع في وقتين .

وأخرج أبو نعيم في "المستخرج" من طريق أحمد بن حنبل عن عبّاد بن العوّام أخبرني يحيى بن سعيد - وهو الأنصاريّ - سمعت أبا أُمامة بن سهل بن حنيف يقول : كان المسلمون يشتري أحدهم الأضحيّة فيسمّنها ويذبحها في آخر ذي الحجّة.

قال أحمد : هذا الحديث عجيبٌ.

قال ابن التّين : كان **بعض المالكيّة** يكره تسمين الأضحيّة لئلا يتشبّه باليهود ، وقول أبي أُمامة أحقّ ، قاله الدّاوديّ.

كتاب الأشربة

الحديث الأول

٣٩٥ – عن عبد الله بن عمر ﭬ ، أنّ عمر قال على منبر رسول الله ﷺ : أمّا بعد ، أيّها النّاس ، إنّه نزل تحريمُ الخْمرِ وهي من خمسةٍ : من العنب والتّمر والعسل والحنطة والشّعير ، والخمر ما خامر العقل.

ثلاثٌ : ودِدْتُ أنّ رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيها عهداً ننتهي إليه. الجد ، والكلالة ، وأبواب من أبواب الربا. (١)

قوله : (نزل تحريم الخمر) الذي يظهر أنّ تحريمها كان عام الفتح سنة ثمان ، لِمَا روى أحمد من طريق عبد الرّحمن بن وعلة قال : سألت ابن عبّاس عن بيع الخمر ، فقال : كان لرسول الله ﷺ صديقٌ من ثقيف أو دوس ، فلقيه يوم الفتح براويةِ خمرٍ يهديها إليه ، فقال : يا فلان . أما علمتَ أنّ الله حرّمها ؟ فأقبل الرّجل على غلامه ، فقال : بعها. فقال : إنّ الذي حرّم شربها حرّم بيعها.

وأخرجه مسلم من وجه آخر عن أبي وعلة نحوه ، ولكن ليس فيه تعيين الوقت.

وروى أحمد من طريق نافع بن كيسان الثّقفيّ عن أبيه ، أنّه كان

---

(١) أخرجه البخاري (٤٣٤٣ ، ٥٢٥٩ ، ٥٢٦٦) ومسلم (٣٠٣٢) من طرق عن أبي حيان التيمي عن الشعبي عن ابن عمر ﭬ به.

وللبخاري (٥٢٦٧) من طريق عبد الله بن أبي السفر عن الشعبي مختصراً. دون آخره.

يتّجر في الخمر ، وأنّه أقبل من الشّام فقال : يا رسولَ الله : إنّي جئتك بشرابٍ جيّد ، فقال : يا كيسان إنّها حُرّمت بعدك ، قال : فأبيعها ؟ قال : إنّها حرّمت وحرّم ثمنها.

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الدّاريّ ، أنّه كان يهدي لرسول الله ﷺ كلّ عام راوية خمر ، فلمّا كان عام حرّمت جاء براويةٍ فقال : أشعرت أنّها قد حرّمت بعدك ؟ قال : أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها؟ فنهاه.

ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم في حديث ابن عبّاس ، ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور ، فإنّ إسلام تميم كان بعد الفتح.

تكميل : روى النّسائيّ والبيهقيّ من طريق ابن عبّاس قال : نزل تحريم الخمر في ناسٍ شربوا ، فلمّا ثملوا عبثوا ، فلمّا صحوا جعل بعضهم يرى الأثر بوجه الآخر فنزلت ، فقال ناسٌ من المكلَّفين : هي رجس ، وهي في بطن فلان ، وقد قتل بأحدٍ ، فنزلت { ليس على الذين آمنوا وعملوا الصّالحات جناحٌ } إلى آخرها

وروى البزّار من حديث جابر ، أنّ الذين قالوا ذلك كانوا من اليهود.

وروى أصحاب السّنن من طريق أبي ميسرة عن عمر ، أنّه قال : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً. فنزلت الآية التي في البقرة { قل فيهما إثمٌ كبيرٌ } فقُرِئت عليه ، فقال : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً

، فنزلت التي في النّساء { لا تقربوا الصّلاة وأنتم سكارى } فقُرِئت عليه ، فقال : اللهمّ بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً ، فنزلت التي في المائدة { فاجتنبوه - إلى قوله - منتهون } فقال عمر : انتهينا انتهينا. وصحَّحه عليّ بن المدينيّ والتّرمذيّ.

وأخرج أحمد من حديث أبي هريرة نحوه دون قصّة عمر ، لكن قال عند نزول آية البقرة " فقال النّاس : ما حرم علينا ، فكانوا يشربون ، حتّى أمّ رجلٌ أصحابَه في المغرب فخلط في قراءته ، فنزلت الآية التي في النّساء ، فكانوا يشربون ولا يقرب الرّجل الصّلاة حتّى يفيق ، ثمّ نزلت آية المائدة ، فقالوا : يا رسولَ الله ناس قتلوا في سبيل الله ، وماتوا على فرشهم ، وكانوا يشربونها ، فأنزل الله تعالى { ليس على الذين آمنوا وعملوا الصّالحات جناحٌ } الآية. فقال النّبيّ ﷺ : لو حرّم عليهم لتركوه كما تركتموه.

وفي مسند الطّيالسيّ من حديث ابن عمر نحوه ، وقال في الآية الأولى : قيل حرّمت الخمر ، فقالوا : دعنا يا رسولَ الله ننتفع بها ، وفي الثّانية ، فقيل حرّمت الخمر ، فقالوا : لا إنّا لا نشربها قرب الصّلاة ، وقال في الثّالثة ، فقالوا : يا رسولَ الله حرّمت الخمر.

قوله : (أنّ عمر قال على منبر رسول الله ﷺ) ولهما من رواية أبي حيان التيمي عن الشعبي عن ابن عمر قال : خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ. زاد مسلم " فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : أما بعد. أَلا وإن الخمر.."

قوله : (أمّا بعد ، أيّها النّاس) وللبخاري عن مسدد عن يحيى عن أبي حيان " أمّا بعد نزل تحريم الخمر.. ".

قال ابن مالك : فيه جواز حذف الفاء في جواب " أمّا بعد ".

قلت : لا حجّة فيه ، لأنّ هذه رواية مسدّد هنا ، وللبخاري عن أحمد بن أبي رجاء عن يحيى القطّان بلفظ " خطب عمر على المنبر فقال : إنّه قد نزل تحريم الخمر " ليس فيه : أمّا بعد.

وأخرجه الإسماعيليّ هنا من طريق محمّد بن أبي بكر المقدّميّ عن يحيى بن سعيد القطّان - شيخ مسدّد - وفيه بلفظ " أمّا بعد ، فإنّ الخمر ".

فظهر أنّ حذف الفاء وإثباتها من تصرّف الرّواة.

قوله : (نزل تحريم الخمر ، وهي من خمسة) الجملة حاليّة ، أي : نزل تحريم الخمر في حال كونها تصنع من خمسة.

ويجوز : أن تكون استئنافيّة أو معطوفة على ما قبلها ، والمراد أنّ الخمر تصنع من هذه الأشياء لا أنّ ذلك يختصّ بوقت نزولها.

والأوّل أظهر ، لأنّه وقع في رواية مسلم بلفظ " ألَا وإنّ الخمر نزل تحريمها يوم نزل ، وهي من خمسة أشياء ".

نعم. وقع في البخاري من وجه آخر "وإنّ الخمر تصنع من خمسة".

قوله : (من العنب إلخ) هذا الحديث أورده أصحاب المسانيد والأبواب في الأحاديث المرفوعة ، لأنّ له عندهم حكم الرّفع ، لأنّه خبر صحابيّ شهد التّنزيل أخبر عن سبب نزولها ، وقد خطب به عمر

على المنبر بحضرة كبار الصّحابة وغيرهم ، فلم يُنقل عن أحدٍ منهم إنكاره.

وأراد عمر بنزول تحريم الخمر آية المائدة { يا أيّها الذين آمنوا إنّما الخمر والميسر } إلى آخرها. فأراد عمر التّنبيه على أنّ المراد بالخمر في هذه الآية ليس خاصّاً بالمتّخذ من العنب ، بل يتناول المتّخذ من غيرها.

ويوافقه حديث أنس [(1)] فإنّه يدلّ على أنّ الصّحابة فهموا من تحريم الخمر تحريم كلّ مسكر . سواء كان من العنب أم من غيرها.

وقد جاء هذا الذي قاله عمر عن النّبيّ ﷺ صريحاً.

فأخرج أصحاب السّنن الأربعة . وصحَّحه ابن حبّان من وجهين عن الشّعبيّ ، أنّ النّعمان بن بشير قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول :

(١) أخرجه البخاري (٢٣٣٢ ، ٤٣٤٢ ، ٤٣٤٤ ، ٥٢٥٨ ، ٥٢٦٠ ، ٥٢٦٢) ومواضع أخرى ، ومسلم (١٩٨٠) من طرق عن أنس قال : كنتُ أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبيَّ بن كعب ، من فضيخِ زهوٍ وتمرٍ ، فجاءهم آت ، فقال : إنَّ الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : قم يا أنس فأهرقها ، فأهرقتها.

قال ابن حجر في "الفتح" : قوله (من فضيخ زهو وتمر) الفضيخ - بفاء وضاد معجمتين - وزن عظيم اسم للبسر إذا شدخ ونبذ ، وأما الزهو - فبفتح الزاي وسكون الهاء بعدها واو - وهو البسر الذي يحمرّ أو يصفرّ قبل أن يترطَّب ، وقد يُطلق الفضيخ على خليط البسر والرطب كما يُطلق على خليط البسر والتمر. وكما يُطلق على البسر وحده ، وعلى التمر وحده . كما قال أنس في البخاري : أنَّ الخمر حُرّمت وهي يومئذ البسر والتمر ، وعند أحمد من طريق قتادة عن أنس : وما خمرهم يومئذ إلَّا البسر والتمر مخلوطين ، ووقع عند مسلم من طريق قتادة عن أنس : أسقيهم من مزادة فيها خليط بسر وتمر. انتهى

إنّ الخمر من العصير والزّبيب والتّمر والحنطة والشّعير والذّرة ، وإنّي أنهاكم عن كلّ مسكر . لفظ أبي داود ، وكذا ابن حبّان ، وزاد فيه : أنّ النّعمان خطب النّاس بالكوفة.

ولأبي داود من وجه آخر عن الشّعبيّ عن النّعمان بلفظ : إنّ من العنب خمراً ، وإنّ من التّمر خمراً ، وإنّ من العسل خمراً ، وإنّ من البرّ خمراً ، وإنّ من الشّعير خمراً ، ومن هذا الوجه. أخرجها أصحاب السّنن ، والتي قبلها فيها الزّبيب دون العسل.

ولأحمد من حديث أنس بسندٍ صحيح عنه قال : الخمر من العنب والتّمر والعسل والحنطة والشّعير ، وأخرجه أبو يعلى من هذا الوجه بلفظ : حرّمت الخمر يوم حرّمت وهي. فذكرها ، وزاد . الذّرة.

وأخرج الخِلَعيّ [1] في " فوائده " من طريق خلاد بن السّائب عن أبيه رفعه ، مثل الرّواية الثّانية ، ولكن ذكر الزّبيب بدل الشّعير ، وسنده لا بأس به.

ويوافق ذلك ما أخرجه البخاري من حديث ابن عمر : نزل تحريم الخمر ، وإنّ بالمدينة يومئذٍ لخمسة أشربة ما فيها شراب العنب.

قوله " الذّرة " بضمّ المعجمة وتخفيف الرّاء من الحبوب معروفة.

قوله : (والخمر ما خامر العقل) أي : غطّاه أو خالطه ، فلم يتركه

---

(١) هو أبو الحسن علي بن الحسين الموصلي . ولد بمصر سنة ٤٠٥ . وتوفي بها سنة ٤٩٢ . قال ابن خلكان في "وفيات الأعيان" (٣/ ٣١٨) : والخلعي : بكسر الخاء المعجمة وفتح اللام وبعدها عين مهملة ، هذه النسبة إلى الخلع ، ونسب إليها أبو الحسن المذكور لأنَّه كان يبيع بمصر الخُلع لأملاك مصر ، فاشتهر بذلك وعرف به. انتهى

على حاله وهو من مجاز التّشبيه.

والعقل هو آلة التّمييز ، فلذلك حرّم ما غطّاه أو غيَّره ، لأنّ بذلك يزول الإدراك الذي طلبه الله من عباده ليقوموا بحقوقه.

قال الكرمانيّ : هذا تعريف بحسب اللّغة ، وأمّا بحسب العرف ، فهو ما يخامر العقل من عصير العنب خاصّة.

كذا قال ، وفيه نظرٌ ، لأنّ عمر ليس في مقام تعريف اللّغة ، بل هو في مقام تعريف الحكم الشّرعيّ ، فكأنّه قال : الخمر الذي وقع تحريمه في لسان الشّرع هو ما خامر العقل . على أنّ عند أهل اللّغة اختلافاً في ذلك ، ولو سلم أنّ الخمر في اللّغة يختصّ بالمتّخذ من العنب فالاعتبار بالحقيقة الشّرعيّة.

وقد تواردت الأحاديث على أنّ المسكر من المتّخذ من غير العنب يسمّى خمراً ، والحقيقة الشّرعيّة مقدّمة على اللّغويّة.

وقد ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة : سمعت رسول الله ﷺ ، يقول : الخمر من هاتين الشّجرتين النّخلة والعنبة.

قال البيهقيّ. ليس المراد الحصر فيهما ، لأنّه ثبت أنّ الخمر تتّخذ من غيرهما في حديث عمر وغيره ، وإنّما فيه الإشارة إلى أنّ الخمر شرعاً لا تختصّ بالمتّخذ من العنب.

قلت : وجعل الطّحاويُّ هذه الأحاديث متعارضة ، وهي حديث أبي هريرة في أنّ الخمر من شيئين مع حديث عمر. ومن وافقه أنّ الخمر تتّخذ من غيرهما ، وكذا حديث ابن عمر : لقد حرّمت الخمر

وما بالمدينة منها شيء[١].

وحديث أنس . واختلاف ألفاظه منها : إنّ الخمر حرّمت وشرابهم الفضيخ . وفي لفظ له : إنّا نعدّها يومئذٍ خمراً ، وفي لفظ له : إنّ الخمر يوم حرّمت البسر والتّمر.[٢]

قال : فلمّا اختلف الصّحابة في ذلك ، ووجدنا **اتّفاق الأمّة** على أنّ عصير العنب إذا اشتدّ وغلى وقذف بالزّبد فهو خمر ، وأنّ مستحلّه كافر ، دلَّ على أنّهم لَم يعملوا بحديث أبي هريرة ، إذ لو عملوا به لكفّروا مستحلّ نبيذ التّمر ، فثبت أنّه لَم يدخل في الخمر غير المتّخذ من عصير العنب. انتهى

ولا يلزم من كونهم لَم يُكفّروا مُستحلّ نبيذ التّمر أن يمنعوا تسميته خمراً ، فقد يشترك الشّيئان في التّسمية ويفترقان في بعض الأوصاف ، مع أنّه هو يوافق على أنّ حكم المسكر من نبيذ التّمر حكم قليل العنب في التّحريم ، فلم تبق المشاححة إلَّا في التّسمية.

والجمع بين حديث أبي هريرة وغيره.

بحمل حديث أبي هريرة على الغالب ؛ أي : أكثر ما يتّخذ الخمر من العنب والتّمر.

ويُحمل حديث عمر ومن وافقه على إرادة استيعاب ذكر ما عهد

(١) أخرجه البخاري (٥٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٦٢) عن بكر بن عبد الله ، أنَّ أنس بن مالك حدَّثهم : أنَّ الخمر حُرِّمت ، والخمر يومئذ البسر والتمر.

وانظر حديثه الآخر الذي تقدّم تخريجه قبل قليل.

حينئذٍ أنّه يتّخذ منه الخمر.

وأمّا قول ابن عمر. فعلى إرادة تثبيت أنّ الخمر يطلق على ما لا يتّخذ من العنب ، لأنّ نزول تحريم الخمر لَم يصادف عند من خوطب بالتّحريم حينئذٍ إلَّا ما يتّخذ من غير العنب ، أو على إرادة المبالغة ، فأطلق نفي وجودها بالمدينة . وإن كانت موجودة فيها بقلةٍ ، فإنّ تلك القلة بالنّسبة لكثرة المتّخذ ممّا عداها كالعدم . فأطلق النفي كما يقال فلان ليس بشيء مبالغة.

ويؤيده . قول أنس عند البخاري : حرمت علينا الخمر حين حرمت ، وما نجد - يعني بالمدينة - خمر الأعناب إلا قليلاً ، وعامَّة خمرنا البسر والتمر.

ويحتمل : أن يكون مراد بن عمر وما بالمدينة منها شيء. أي يُعصر.

قال الرّاغب في " مفردات القرآن " : سُمِّي الخمر لكونه خامراً للعقل ، أي : ساتراً له ، **وهو عند بعض النّاس** اسم لكل مسكر ، **وعند بعضهم** للمتّخذ من العنب خاصّة ، **وعند بعضهم** للمتّخذ من العنب والتّمر ، **وعند بعضهم** لغير المطبوخ.

فرجّح أنّ كلّ شيء يستر العقل يسمّى خمراً حقيقة.

وكذا قال أبو نصر بن القشيريّ في " تفسيره " : سُمّيت الخمر خمراً لسترها العقل أو لاختمارها. وكذا قال غير واحد من أهل اللّغة . منهم أبو حنيفة الدّينوريّ وأبو نصر الجوهريّ.

ونقل عن ابن الأعرابيّ قال : سُمّيت الخمر لأنّها تركت حتّى

اختمرت ، واختمارها تغيّر رائحتها.

وقيل : سُمّيت بذلك لمخامرتها العقل.

نعم. جزم ابن سيده في " المحكم " بأنّ الخمر حقيقة إنّما هي للعنب ، وغيرها من المسكرات يسمّى خمراً مجازاً.

وقال صاحب " الفائق " في حديث " إيّاكم والغبيراء فإنّها خمر العالم " [1] : هي نبيذ الحبشة متّخذة من الذّرة سُمِّيت الغبيراء لِمَا فيها من الغبرة . وقوله : " خمر العالم ". أي : هي مثل خمر العالم ، لا فرق بينها وبينها.

قلت : وليس تأويله هذا بأولى من تأويل مَن قال : أراد أنّها معظم خمر العالم.

وقال صاحب " الهداية " من الحنفيّة : الخمر عندنا ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتدّ ، وهو المعروف عند أهل اللّغة وأهل العلم.

قال : وقيل : هو اسم لكل مسكر لقوله ﷺ : كلّ مسكر خمر. [2] ، وقوله : الخمر من هاتين الشّجرتين . ولأنّه من مخامرة العقل وذلك موجود في كلّ مسكر.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في "المسند" (١٥٤٨١) وابن أبي شيبة في "المصنف" (٨/ ١٩٨) من طريق يحيى بن أيوب عن عبيد الله بن زحر عن بكر بن سوادة عن قيس بن سعد بن عبادة ، أن رسول الله ﷺ قال : إن ربي حرم عليَّ الخمر والكوبة والقنين ، وإياكم والغُبيراء ، فإنها ثلث خمر العالم.

وسنده ضعيف لضعف عبيد الله بن زحر ، والانقطاع بين بكر بن سوادة وقيس بن سعد رضي الله عنه

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٠٠٣) عن ابن عمر رضي الله عنه.

قال : ولنا إطباق أهل اللّغة على تخصيص الخمر بالعنب ، ولهذا اشتهر استعمالها فيه ، ولأنّ تحريم الخمر قطعيّ وتحريم ما عدا المتّخذ من العنب ظنّيّ.

قال : وإنّما سُمِّي الخمر خمراً لتخمّره. لا لمخامرة العقل.

قال : ولا ينافي ذلك كون الاسم خاصّاً فيه ، كما في النّجم فإنّه مشتقّ من الظّهور ثمّ هو خاصّ بالثّريّا. انتهى .

والجواب عن الحجّة الأولى : ثبوت النّقل عن بعض أهل اللّغة : بأنّ غير المتّخذ من العنب يسمّى خمراً.

وقال الخطّابيّ : زعم قوم أنّ العرب لا تعرف الخمر إلّا من العنب ، فيقال لهم : إنّ الصّحابة الذين سمّوا غير المتّخذ من العنب خمراً ، عرب فصحاء ، فلو لَم يكن هذا الاسم صحيحاً لَمَا أطلقوه.

وقال ابن عبد البرّ : **قال الكوفيّون** : إنّ الخمر من العنب لقوله تعالى : { أعصر خمراً } قال : فدلَّ على أنّ الخمر هو ما يعتصر لا ما ينتبذ ، قال : ولا دليل فيه على الحصر.

وقال أهل المدينة وسائر الحجازيّين وأهل الحديث كلّهم : كلّ مسكر خمر ، وحكمه حكم ما اتّخذ من العنب.

ومن الحجّة لهم : أنّ القرآن لَمَّا نزل بتحريم الخمر ، فهم الصّحابة وهم أهل اللسان ، أنّ كلّ شيء يسمّى خمراً يدخل في النّهي ، فأراقوا المتّخذ من التّمر والرّطب ، ولَم يخصّوا ذلك بالمتّخذ من العنب.

وعلى تقدير التّسليم فإذا ثبت تسمية كلّ مسكر خمراً من الشّرع كان

حقيقة شرعيّة ، وهي مقدّمة على الحقيقة اللّغويّة.

والجواب عن الثّانية : أنّ اختلاف مشتركَين في الحكم في الغِلَظ لا يلزم منه افتراقهما في التّسمية ، كالزّنا مثلاً ، فإنّه يصدق على من وطئ أجنبيّة وعلى من وطئ امرأة جاره ، والثّاني أغلظ من الأوّل ، وعلى من وطئ محرماً له وهو أغلظ ، واسم الزّنا مع ذلك شامل للثّلاثة.

وأيضاً فالأحكام الفرعيّة لا يشترط فيها الأدلة القطعيّة ، فلا يلزم من القطع بتحريم المتّخذ من العنب ، وعدم القطع بتحريم المتّخذ من غيره ، أن لا يكون حراماً بل يحكم بتحريمه إذا ثبت بطريقٍ ظنّيّ تحريمه ، وكذا تسميته خمراً. والله أعلم.

الجواب عن الثّالثة : ثبوت النّقل عن أعلم النّاس بلسان العرب بما نفاه هو ، وكيف يستجيز أن يقول لا لمخامرة العقل مع قول عمر بمحضر الصّحابة " الخمر ما خامر العقل " ؟ كأنّ مستنده ما ادّعاه من اتّفاق أهل اللّغة. فيحمل قول عمر على المجاز.

لكن اختلف قول أهل اللّغة في سبب تسمية الخمر خمراً.

فقال أبو بكر بن الأنباريّ : سُمِّيت الخمر خمراً ، لأنّها تخامر العقل. أي : تخالطه ، قال : ومنه قولهم : خامره الدّاء أي خالطه.

وقيل : لأنّها تخمّر العقل. أي : تستره.

ومنه حديث جابر في الصحيحين " خمّروا آنيتكم " ، ومنه خمار المرأة ، لأنّه يستر وجهها ، وهذا أخصّ من التّفسير الأوّل ، لأنّه لا يلزم من المخالطة التّغطية.

وقيل : سُمِّيت خمراً ، لأنّها تُخمَّر حتّى تدرك كما يقال : خمّرت العجين فتخمّر . أي : تركته حتّى أدرك ، ومنه خمّرت الرّأي ، أي : تركته حتّى ظهر وتحرّر.

وقيل : سُمِّيت خمراً لأنّها تغطّى حتّى تغلي.

ومنه حديث المختار بن فلفل ، قلت لأنسٍ : الخمر من العنب أو من غيرها ؟ قال : ما خمّرت من ذلك فهو الخمر . أخرجه ابن أبي شيبة بسندٍ صحيح.

ولا مانع من صحّة هذه الأقوال كلّها ، لثبوتها عن أهل اللّغة وأهل المعرفة باللسان.(١)

قال ابن عبد البرّ : الأوجه كلّها موجودة في الخمرة ، لأنّها تركت حتّى أدركت وسكنت ، فإذا شربت خالطت العقل حتّى تغلب عليه وتغطّيه.

وقال القرطبيّ : الأحاديث الواردة عن أنس وغيره – على صحّتها وكثرتها – تبطل مذهب الكوفيّين القائلين : بأنّ الخمر لا يكون إلَّا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمّى خمراً ولا يتناوله اسم الخمر.

وهو قول مخالف للغة العرب وللسّنّة الصّحيحة وللصّحابة ، لأنّهم لَمَّا نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر باجتناب الخمر تحريم كلّ مسكر ، ولَم يفرّقوا بين ما يتّخذ من العنب وبين ما يتّخذ من غيره ، بل سوّوا

---

(١) تقدَّم نقل كلام اللغويين فيه قبل قليل .

بينهما وحرّموا كلّ ما يسكر نوعه ولَم يتوقّفوا ولا استفصلوا ، ولَم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى إتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم فيه تردّد لتوقّفوا عن الإراقة حتّى يستكشفوا ويستفصلوا ويتحقّقوا التّحريم لِما كان تقرّر عندهم من النّهي عن إضاعة المال ، فلمّا لَم يفعلوا ذلك وبادروا إلى الإتلاف علمنا أنّهم فهموا التّحريم نصّاً ، فصار القائل بالتّفريق سالكاً غير سبيلهم ، ثمّ انضاف إلى ذلك خطبة عمر بما يوافق ذلك ، وهو ممّن جعل الله الحقّ على لسانه وقلبه ، وسمعه الصّحابة وغيرهم فلم ينقل عن أحدٍ منهم إنكار ذلك. وإذا ثبت أنّ كلّ ذلك يسمّى خمراً لزم تحريم قليله وكثيره. وقد ثبتت الأحاديث الصّحيحة في ذلك. ثمّ ذكرها.

قال : وأمّا الأحاديث عن الصّحابة التي تمسّك بها المخالف ، فلا يصحّ منها شيء على ما قال عبد الله بن المبارك وأحمد وغيرهم ، وعلى تقدير ثبوت شيء منها فهو محمول على نقيع الزّبيب أو التّمر من قبل أن يدخل حدّ الإسكار **جمعاً بين الأحاديث.**

قلت : ويؤيّده ثبوت مثل ذلك عن النّبيّ ﷺ [1]، ولا فرق في الحلّ

---

(١) أخرج البخاري (٥١٧٦) باب الانتباذ في الأوعية والتور ، ومواضع أخرى ، ومسلم (٢٠٠٦) عن سهل بن سعد قال : دعا أبو أُسيد الساعدي رسولَ الله ﷺ في عُرسه ، وكانت امرأته يومئذ خادمهم ، وهي العروس ، قال سهل : تدرون ما سَقَتْ رسول الله ﷺ ؟ أنقعتْ له تمراتٍ من الليل ، فلمَّا أَكَلَ ، سقتْه إيّاه.
وللبخاري : بلّتْ تمرات في تورٍ من حجارة من الليل فلمَّا فرغَ النبي ﷺ من الطعام

أماثَتْه (أي مرسته بيدها) له فسقته تُتحفه بذلك.
قال ابن حجر في "الفتح" : عبَّر البخاري في الترجمة بالانتباذ إشارةً إلى أن النقيع يُسمى نبيذاً ، فيُحمل ما ورد في الأخبار بلفظ النبيذ على النقيع ، وقد ترجم له بعد قليل " باب نقيع التمر ما لم يسكر ".
قال المهلب : النقيع حلالٌ ما لم يشتدّ فإذا اشتدَّ وغلى حرُم. وشرَطَ الحنفيةُ أنْ يقذف بالزبد ، قال : وإذا نُقع من الليل وشُرب النهار أو بالعكس لم يشتدّ ، وفيه حديث عائشة.
يشير إلى ما أخرجه مسلم عن عائشة " كانت تنبذ لرسول الله ﷺ في سقاء توكي أعلاه فيشربه عشاء ، وتنبذه عشاء فيشربه غدوة " وعند أبي داود من وجه آخر عن عائشة ، أنها كانت تنبذ للنبي ﷺ غدوة ، فإذا كان من العشي تعشَّى فشرب على عشائه ، فإن فضلَ شيء صبته ثم تنبذ له بالليل ، فإذا أصبح وتغدى شرب على غدائه ، قالت نغسل السقاء غدوة وعشية "
وفي حديث عبد الله بن الديلمي عن أبيه ، قلنا للنبي ﷺ : ما نصنع بالزبيب ؟ قال : انبذوه على عشائكم ، واشربوه على غدائكم " أخرجه أبو داود والنسائي.
فهذه الأحاديث فيها التقييد باليوم والليلة.
وأما ما أخرج مسلمٌ من حديث ابن عباس : كان رسول الله ﷺ يُنبذ له الزبيب من الليل في السقاء ، فإذا أصبح شربَه يومه وليلته ومن الغد ، فإذا كان مساء شربه أو سقاه الخدم ، فإنْ فضَلَ شيءٌ أراقه ".
وقال ابن المنذر : الشراب في المُدّة التي ذكرتها عائشة يشرب حلواً ، وأما الصفة التي ذكرها ابن عباس فقد ينتهي إلى الشدَّة والغليان ، لكن يُحمل ما ورد من أمر الخدَمِ بشربه على أنه لم يبلغ ذلك ، ولكن قرب منه ، لأنه لو بلغ ذلك لأسكر . ولو أسكر لحرم تناوله مطلقاً. انتهى.
وقد تمسَّك بهذا الحديث من قال بجواز شرب قليل ما أسكر كثيره ، ولا حجة فيه لأَنّه ثبت أنه بدا فيه بعضُ تغير في طعمه من حمض أو نحوه فسقاه الخدم ، وإلى هذا أشار أبو داود فقال بعد أن أخرجه : قوله : " سقاه الخدم " يريد أنه تبادر به الفساد. انتهى.
ويحتمل : أن يكون " أو " في الخبر للتنويع لأنه قال : " سقاه الخدم أو أمر به فأهرق " أي إن كان بدا في طعمه بعض التغيّر ولم يشتد سقاه الخدم ، وإن كان اشتد أمر بإهراقه.
وبهذا جزم النووي. فقال : هو اختلاف على حالين إن ظهر فيه شدّة صبّه وإن لم تظهر

بينه وبين عصير العنب أوّل ما يُعصر ، وإنّما الخلاف فيما اشتدّ منهما. هل يفترق الحكم فيه أو لا ؟

وقد ذهب بعض الشّافعيّة إلى موافقة الكوفيّين في دعواهم . أنّ اسم الخمر خاصّ بما يتّخذ من العنب ، مع مخالفتهم له في تفرقتهم في الحكم ، وقولهم بتحريم قليل ما أسكر كثيره من كلّ شراب.

فقال الرّافعيّ : ذهب أكثر الشّافعيّة ، إلى أنّ الخمر حقيقة فيما يتّخذ من العنب مجاز في غيره.

وخالفه ابن الرّفعة فنقل عن المزنيّ وابن أبي هريرة وأكثر الأصحاب ، أنّ الجميع يُسمّى خمراً حقيقة .

قال : وممّن نقله عن أكثر الأصحاب القاضيان أبو الطّيّب والرّويانيّ ، وأشار ابن الرّفعة إلى أنّ النّقل الذي عزاه الرّافعيّ للأكثر لَم يجد نقله عن الأكثر إلَّا في كلام الرّافعيّ.

ولَم يتعقّبه النّوويّ في " الرّوضة " ، لكنّ كلامه في " شرح مسلم " يوافقه وفي " تهذيب الأسماء " يخالفه.

وقد نقل ابن المنذر عن الشّافعيّ ما يوافق ما نقلوا عن المزنيّ ، فقال : قال إنّ الخمر من العنب ومن غير العنب . عمر وعليّ وسعيد وابن

شدة سقاه الخدم لئلا تكون فيه إضاعة مال ، وإنما يتركه هو تنزها. وجمع بين حديث ابن عباس وعائشة بأنَّ شرب النقيع في يومه لا يمنع شرب النقيع في أكثر من يوم.

ويحتمل : أن يكون باختلاف حال أو زمان يحمل الذي يشرب في يومه على ما إذا كان قليلا وذاك على ما إذا كان كثيرا فيفضل منه ما يشربه فيما بعد ، وإما بأن يكون في شدة الحر مثلا فيسارع إليه الفساد ، وذاك في شدة برد فلا يتسارع إليه. انتهى كلامه

عمر وأبو موسى وأبو هريرة وابن عبّاس وعائشة ، ومن التّابعين سعيد بن المسيّب وعروة والحسن وسعيد بن جبير وآخرون ، وهو قول مالك والأوزاعيّ والثّوريّ وابن المبارك والشّافعيّ وأحمد وإسحاق وعامّة أهل الحديث.

ويمكن الجمع : بأنّ من أطلق على غير المتّخذ من العنب حقيقة يكون أراد الحقيقة الشّرعيّة ، ومن نفى أراد الحقيقة اللّغويّة.

وقد أجاب بهذا ابن عبد البرّ ، وقال : إنّ الحكم إنّما يتعلق بالاسم الشّرعيّ دون اللّغويّ. والله أعلم.

ويلزم مَن قال بقول **أهل الكوفة** : إنّ الخمر حقيقة في ماء العنب مجاز في غيره ، أن يجوّزوا إطلاق اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه ، لأنّ الصّحابة لَمَّا بلغهم تحريم الخمر أراقوا كلّ ما كان يطلق عليه لفظ الخمر حقيقة ومجازاً ، وإذا لَم يجوّزوا ذلك صحّ أنّ الكلّ خمر حقيقة ولا انفكاك عن ذلك.

وعلى تقدير إرخاء العنان والتّسليم أنّ الخمر حقيقة في ماء العنب خاصّة ، فإنّما ذلك من حيث الحقيقة اللّغويّة ، فأمّا من حيث الحقيقة الشّرعيّة فالكلّ خمر حقيقة لحديث " كلّ مسكر خمر " فكلّ ما اشتدّ كان خمراً ، وكلّ خمر يحرم قليله وكثيره ، وهذا يخالف قولهم. وبالله التّوفيق.

قوله : (وثلاث) هي صفة موصوف. أي : أمور أو أحكام.

قوله : (وددتُ) أي : تمنّيت ، وإنّما تمنّى ذلك ، لأنّه أبعد من

محذور الاجتهاد وهو الخطأ فيه ، فثبت على تقدير وقوعه ، ولو كان مأجوراً عليه فإنّه يفوته بذلك الأجر الثّاني ، والعمل بالنّصّ إصابة محضة.

قوله : (أنّ رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيها عهداً ننتهي إليه) وللبخاري " لَم يفارقنا حتّى يعهد إلينا عهداً " ، وهذا يدلّ على أنّه لَم يكن عنده عن النّبيّ ﷺ نصٌّ فيها ، ويشعر بأنّه كان عنده عن النّبيّ ﷺ فيما أخبر به عن الخمر ما لَم يحتج معه إلى شيء غيره حتّى خطب بذلك جازماً به.

قوله : (الجدّ) الجدّ هنا من يكون من قِبَل الأب ، وقد انعقد **الإجماع** على أنّ الجدّ لا يرث مع وجود الأب.[1]

والمراد هنا قدر ما يرث مع الأخوة الأشقّاء ومن الأب ، **لأنّ الصّحابة اختلفوا في ذلك اختلافاً كثيراً.**

وعن عمر أنّه قضى فيه بقضايا مختلفة.

فأخرج الدّارميّ بسندٍ صحيحٍ عن الشّعبيّ قال : أوّل جدٍّ ورث في الإسلام عمر ، فأخذ ماله فأتاه عليٌّ وزيدٌ يعني ابن ثابتٍ ، فقالا : ليس لك ذلك ، إنّما أنت كأحد الأخوين ".

وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عبد الرّحمن بن غنمٍ مثله ، دون قوله " فأتاه.. إلخ ، لكن قال : فأراد عمر أن يحتاز المال ، فقلت له : يا أمير المؤمنين إنّهم شجرةٌ دونك يعني بني أبيه.

---

(١) تقدَّم الكلام على مسألة الجد مع الأخوة. انظر حديث ابن عباس (٣٠١).

وأخرج الدّارقطنيّ بسندٍ قويٍّ عن زيد بن ثابتٍ ، أنّ عمر أتاه فذكر قصّةً فيها أنّ مثل الجدّ كمثل شجرةٍ نبتت على ساقٍ واحدٍ ، فخرج منها غصنٌ ثمّ خرج من الغصن غصنٌ ، فإن قطعت الغصن رجع الماء إلى السّاق ، وإن قطعت الثّاني رجع الماء إلى الأوّل ، فخطب عمر النّاس ، فقال : إنّ زيداً قال في الجدّ قولاً وقد أمضيته.

وأخرج الدّارميّ من طريق إسماعيل بن أبي خالدٍ قال : قال عمر : خذ من الجدّ ما اجتمع عليه النّاس . وهذا منقطعٌ.

وأخرج الدّارميّ من طريق عيسى الخيّاط عن الشّعبيّ قال : كان عمر يقاسم الجدّ مع الأخ والأخوين ، فإذا زادوا أعطاه الثّلث ، وكان يعطيه مع الولد السّدس ".

وأخرج البيهقيّ بسندٍ صحيحٍ عن سعيد بن المسيّب وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وقبيصة بن ذؤيبٍ ، أنّ عمر قضى أنّ الجدّ يقاسم الإخوة للأب والأمّ والإخوة للأب ما كانت المقاسمة خيراً له من الثّلث ، فإن كثر الإخوة أعطي الجدّ الثّلث.

وأخرج يزيد بن هارون في " كتاب الفرائض " عن هشام بن حسّان عن محمّد بن سيرين عن عبيدة بن عمرٍو ، قال : إنّي لأحفظ عن عمر في الجدّ مائة قضيّةٍ كلّها ينقض بعضها بعضاً.

وروّينا في الجزء الحادي عشر من " فوائد أبي جعفرٍ الرّازيّ " بسند صحيح إلى ابن عونٍ عن محمّد بن سيرين. سألت عَبيدة عن الجدّ ؟ فقال : قد حفظت عن عمر في الجدّ مائة قضيّةٍ مختلفةٍ.

وقد استبعد بعضهم هذا عن عمر ، وتأوّل البزّار صاحب المسند قوله " قضايا مختلفةٍ " على اختلاف حال من يرث مع الجدّ ، كأن يكون أخٌ واحدٌ أو أكثر أو أختٌ واحدةٌ أو أكثر.

ويدفع هذا التّأويل ، ما تقدّم من قول عبيدة بن عمرٍو : ينقض بعضها بعضاً . وروّينا في "كتاب الفرائض" لسفيان الثّوريّ من طريق النّخعيّ قال : كان عمر وعبد الله يكرهان أن يفضّلا أمّاً على جدٍّ.

وأخرج سعيد بن منصورٍ وأبو بكر بن أبي شيبة بسندٍ واحدٍ صحيحٍ إلى عبيد بن نضلة قال : كان عمر وابن مسعودٍ يقاسمان الجدّ مع الإخوة ما بينه وبين أن يكون السّدس خيراً له من مقاسمة الإخوة.

وأخرجه محمّد بن نصرٍ مثله سواءً ، وزاد " ثمّ إنّ عمر كتب إلى عبد الله : ما أرانا إلّا قد أجحفنا بالجدّ ، فإذا جاءك كتابي هذا فقاسم به مع الإخوة ما بينه وبين أن يكون الثّلث خيراً له من مقاسمتهم ، فأخذ بذلك عبد الله ".

وأخرج محمّد بن نصرٍ بسندٍ صحيحٍ إلى عبيدة بن عمرٍو قال : كان يعطى الجدّ مع الإخوة الثّلث ، وكان عمر يعطيه السّدس ، ثمّ كتب عمر إلى عبد الله : إنّا نخاف أن نكون قد أجحفنا بالجدّ فأعطه الثّلث ، ثمّ قدم عليٌّ ها هنا يعني الكوفة فأعطاه السّدس ، قال عَبيدة : فرأيهما في الجماعة أحبّ إليّ من رأي أحدهما في الفرقة ".

ومن طريق عبيد بن نضيلة ، أنّ عليّاً كان يعطي الجدّ الثّلث ، ثمّ تحوّل إلى السّدس ، وأنّ عبد الله كان يعطيه السّدس ، ثمّ تحوّل إلى

الثّلث.

قوله : (والكلالة) الكلالة بفتح الكاف وتخفيف اللام ، وهو من لَم يرثه أبٌ ولا ابنٌ ، **وهو قول أبي بكر الصّديق** . أخرجه ابن أبي شيبة عنه. **وجمهورِ العلماء من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم.**

وروى عبد الرّزّاق عن معمرٍ عن أبي إسحاق عن عمرو بن شرحبيل قال : ما رأيتهم إلَّا تواطئوا على ذلك.

وهذا إسنادٌ صحيحٌ ، وعمرو بن شرحبيل - هو أبو ميسرة وهو من كبار التّابعين - مشهورٌ بكنيته أكثر من اسمه.

قال البخاري : وهو مصدرٌ من تكلّله النّسب ، أي : تعطّف النّسب عليه ، وزاد غيره : كأنّه أخذ طرفيه من جهة الولد والوالد ، وليس له منهما أحدٌ ، وهو قول البصريّين ، **قالوا** : هو مأخوذٌ من الإكليل ، كأنّ الورثة أحاطوا به ، وليس له أب ولا ابن.

وقيل : هو من كلَّ يكلّ يقال : كلت الرّحم إذا تباعدت وطال انتسابها .

وقيل : الكلالة مَن سوى الولد ، وزاد الدّاوديّ : وولد الولد.

وقيل : مَن سوى الوالد ، **وقيل** : هم الإخوة ، **وقيل** : من الأمّ.

وقال الأزهريّ : سُمِّي الميّت الذي لا والد له ولا ولد كلالةً ، وسُمّي الوارث كلالةً ، وسُمّي الإرث كلالةً.

وعن عطاءٍ الكلالة : هي المال ، **وقيل** : الفريضة ، **وقيل** : الورثة والمال ، **وقيل** : بنو العمّ ونحوهم ، **وقيل** : العصبات وإن بعدوا ،

وقيل : غير ذلك.

ولكثرة الاختلاف فيها صحّ عن عمر ، أنّه قال : لَم أقل في الكلالة شيئاً.

قوله : (وأبواب من أبواب الرّبا) لعلّه يشير إلى ربا الفضل ، لأنّ ربا النّسيئة **متّفق عليه بين الصّحابة** ، وسياق عمر يدلّ على أنّه كان عنده نصٌّ في بعض من أبواب الرّبا دون بعض ، فلهذا تمنّى معرفة البقيّة.

زاد البخاري قال أبو حيّان التّيميّ : يا أبا عمرو - هي كنية الشّعبيّ - فشيء يصنع بالسند من الأرز ؟ قال : ذاك لَم يكن على عهد النبي ﷺ ، أو قال : على عهد عمر . أي : اتّخاذ الخمر من الأرز لَم يكن على العهد النّبويّ . وفي رواية الإسماعيليّ : لَم يكن هذا على عهد النّبيّ ﷺ ، ولو كان لنهى عنه ، ألا ترى أنّه قد عمّ الأشربة كلّها فقال : الخمر ما خامر العقل.

قال الإسماعيليّ : هذا الكلام الأخير فيه دلالة على أنّ قوله " الخمر ما خامر العقل " من كلام النّبيّ ﷺ.

وقال الخطّابيّ : إنّما عدّ عمر الخمسة المذكورة لاشتهار أسمائها في زمانه ، ولَم تكن كلّها توجد بالمدينة الوجود العامّ ، فإنّ الحنطة كانت بها عزيزة ، وكذا العسل بل كان أعزّ ، فعدّ عمر ما عرف فيها ، وجعل ما في معناها ممّا يتّخذ من الأرز وغيره خمراً إن كان ممّا يخامر العقل ، وفي ذلك دليل على جواز إحداث الاسم بالقياس وأخذه من طريق

الاشتقاق .كذا قال.

وردّ بذلك ابن العربيّ في جواب من زعم ، أنّ قوله ﷺ : كلّ مسكر خمر . معناه مثل الخمر ، لأنّ حذف مثل ذلك مسموع شائع.

قال : بل الأصل عدم التّقدير، ولا يصار إلى التّقدير إلَّا إلى الحاجة.

فإن قيل : احتجنا إليه ، لأنّ النّبيّ ﷺ لَم يبعث لبيان الأسماء ، قلنا : بل بيان الأسماء من جملة الأحكام لمن لا يعلمها . ولا سيّما ليقطع تعلّق القصد بها.

قال : وأيضاً لو لَم يكن الفضيخ خمراً ، ونادى المنادي حرّمت الخمر لَم يبادروا إلى إراقتها ولَم يفهموا أنّها داخلة في مسمّى الخمر ، وهم الفصّح اللّسن.

فإن قيل : هذا إثبات اسم بقياسٍ ، قلنا : إنّما هو إثبات اللّغة عن أهلها ، فإنّ الصّحابة عرب فصحاء فهموا من الشّرع ما فهموه من اللّغة ومن اللّغة ما فهموه من الشّرع.

وذكر ابن حزم ، أنّ **بعض الكوفيّين** احتجّ بما أخرجه عبد الرّزّاق عن ابن عمر بسندٍ جيّد قال : أمّا الخمر فحرام لا سبيل إليها ، وأمّا ما عداها من الأشربة فكلّ مسكر حرام.

قال : وجوابه ، أنّه ثبت عن ابن عمر أنّه قال : كلّ مسكر خمر. فلا يلزم من تسمية المتّخذ من العنب خمراً انحصار اسم الخمر فيه.

وكذا احتجّوا بحديث ابن عمر أيضاً : حرّمت الخمر وما بالمدينة منها شيء . مراده المتّخذ من العنب ، ولَم يرد أنّ غيرها لا يسمّى خمراً.

بدليل حديثه الآخر في البخاري : نزل تحريم الخمر وإنَّ بالمدينة خمسة أشربة كلّها تدعى الخمر ، ما فيها خمر العنب.

وفي الحديث من الفوائد غير ما تقدّم. ذِكر الأحكام على المنبر لتشتهر بين السّامعين ، وذكر أمّا بعد فيها ، والتّنبيه بالنّداء ، والتّنبيه على شرف العقل وفضله ، وتمنّي الخير ، وتمنّي البيان للأحكام ، وعدم الاستثناء.

الحديث الثاني

٣٩٦ - عن عائشة رضي الله عنها ، أنّ رسول الله ﷺ سئل عن البِتْع ؟ فقال : كلّ شرابٍ أسكر فهو حرامٌ.[1]

قال المصنِّف : البتع : نبيذ العسل.

قوله : (سئل عن البِتْع) بكسر الموحدة وسكون المثناة بعدها عين مهملة. زاد شعيب عن الزّهريّ عند البخاري " وهو نبيذ العسل ، وكان أهل اليمن يشربونه " ، ومثله لأبي داود من طريق الزّبيديّ عن الزّهريّ.

وظاهره أنّ التّفسير من كلام عائشة.

ويحتمل : أن يكون من كلام مَن دونها ، ووقع في رواية معمر عن الزّهريّ عند أحمد مثل رواية مالك[2]، لكن قال في آخره : " والبتع نبيذ العسل ".

وهو أظهر في احتمال الإدراج ، لأنّه أكثر ما يقع في آخر الحديث. وقد أخرجه مسلم من طريق معمر ، لكن لَم يسق لفظه.

ولَم أقف على اسم السّائل في حديث عائشة صريحاً.

لكنّني أظنّه أبا موسى الأشعريّ ، ففي صحيح البخاري من طريق سعيد بن أبي بُرْدة عن أبيه عن أبي موسى ، أنّ النّبيّ ﷺ بعثه إلى اليمن

---

(١) أخرجه البخاري (٢٣٩ ، ٥٢٦٣ ، ٥٢٦٤) ومسلم (٢٠٠١) من طرق عن الزهري عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها

(٢) رواية مالك هي التي ذكرها المقدسي في الباب . عنه عن الزهري به

فسأله عن أشربة تصنع بها ؟ فقال : ما هي ؟ قال : البتع والمزر ، فقال : كلّ مسكر حرام . قلت لأبي بُرْدة : ما البتع ؟ قال : نبيذ العسل.

وهو عند مسلم من وجه آخر عن سعيد بن أبي بُرْدة بلفظ " فقلت : يا رسولَ الله . أفتنا في شرابين كنّا نصنعهما باليمن : البتع من العسل ينبذ حتّى يشتدّ ، والمزر من الشّعير والذّرة ينبذ حتّى يشتدّ ؟ قال : وكان النّبيّ ﷺ أعطي جوامع الكلم وخواتمه ، فقال : أَنْهى عن كلّ مسكر.

وفي رواية أبي داود التّصريح بأنّ تفسير البتع مرفوع ، ولفظه : سألت رسول الله ﷺ عن شراب من العسل ؟ فقال : ذاك البتع ، قلت : ومن الشّعير والذّرة ، قال : ذاك المزر . ثمّ قال : أخبر قومك أنّ كلّ مسكر حرام.

وقد سأل أبو وهب الجيشانيّ عن شيءٍ ما سأله أبو موسى . فعند الشّافعيّ وأبي داود من حديثه ، أنّه سأل النّبيّ ﷺ عن المزر ، فأجاب بقوله " كلّ مسكر حرام ".

وهذه الرّواية تفسير المراد بقوله في حديث الباب " كلّ شراب أسكر " ، وأنّه لَم يرد تخصيص التّحريم بحالة الإسكار ، بل المراد أنّه إذا كانت فيه صلاحية الإسكار حرم تناوله ، ولو لَم يسكر المتناول بالقدر الذي تناوله منه.

ويؤخذ من لفظ السّؤال ، أنّه وقع عن حكم جنس البتع لا عن القدر المسكر منه ، لأنّه لو أراد السّائل ذلك لقال : أخبِرني عمّا يحلّ منه

وما يحرم ؟ ، وهذا هو المعهود من لسان العرب ، إذا سألوا عن الجنس. قالوا : هل هذا نافع أو ضارّ ؟ مثلاً. وإذا سألوا عن القدْر. قالوا : كم يؤخذ منه ؟

وفي الحديث أنّ المفتي يجيب السّائل بزيادةٍ عمّا سأل عنه إذا كان ذلك ممّا يحتاج إليه السّائل.

وفيه تحريم كلّ مسكر سواء كان متّخذاً من عصير العنب أو من غيره.

قال المازريّ : **أجمعوا** على أنّ عصير العنب قبل أن يشتدّ حلال ، وعلى أنّه إذا اشتدّ وغلى وقذف بالزّبد حرم قليله وكثيره ، ثمّ لو حصل له تخلّل بنفسه حلَّ **بالإجماع أيضاً** ، فوقع النّظر في تبدّل هذه الأحكام عند هذه المتّخذات فأشعر ذلك بارتباط بعضها ببعضٍ ، ودلَّ على أنّ عِلَّة التّحريم الإسكار ، فاقتضى ذلك أنّ كلّ شراب وجد فيه الإسكار حرم تناول قليله وكثيره. انتهى

وما ذكره استنباطاً ثبت التّصريح به في بعض طرق الخبر . فعند أبي داود والنّسائيّ وصحَّحه ابن حبّان من حديث جابر قال : قال رسول الله ﷺ : ما أسكر كثيره فقليله حرام.

وللنّسائيّ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه مثله ، وسنده إلى عمرو صحيح.

ولأبي داود من حديث عائشة مرفوعاً : كلّ مسكر حرام ، وما أسكر منه الفرق ، فملء الكفّ منه حرام.

ولابن حبّان والطّحاويّ من حديث عامر بن سعد بن أبي وقّاص عن أبيه عن النّبيّ ﷺ ، قال : أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره.

وقد اعترف الطّحاويّ بصحّة هذه الأحاديث.

لكن قال : **اختلفوا في تأويل الحديث.**

فقال بعضهم : أراد به جنس ما يسكر ، **وقال بعضهم** : أراد به ما يقع السّكر عنده ، ويؤيّده ، أنّ القاتل لا يُسمّى قاتلاً حتّى يقتل.

قال : ويدلّ له حديث ابن عبّاس رفعه : حرّمت الخمر قليلها وكثيرها ، والسّكر من كلّ شراب.

قلت : وهو حديث أخرجه النّسائيّ ورجاله ثقات ، إلَّا أنّه اختلف في وصله وانقطاعه ، وفي رفعه ووقفه.

وعلى تقدير صحّته فقد رجّح الإمام أحمد وغيره أنّ الرّواية فيه بلفظ " والمُسكر " بضمّ الميم وسكون السّين لا " السُّكر " بضمٍّ ثمّ سكون أو بفتحتين.

وعلى تقدير ثبوتها فهو حديث فرد ، ولفظه محتمل ، فكيف يعارض عموم تلك الأحاديث مع صحّتها وكثرتها ؟.

وجاء أيضاً عن عليّ عند الدّارقطنيّ ، وعن ابن عمر عند ابن إسحاق والطّبرانيّ ، وعن خوّات بن جبير عند الدّارقطنيّ والحاكم والطّبرانيّ ، وعن زيد بن ثابت عند الطّبرانيّ.

وفي أسانيدها مقال ، لكنّها تزيد الأحاديث التي قبلها قوّة وشهرة.

قال أبو المظفّر ابن السّمعانيّ - وكان حنفيّاً فتحوّل شافعيّاً - :

ثبتت الأخبار عن النّبيّ ﷺ في تحريم المسكر ، ثمّ ساق كثيراً منها.

ثمّ قال : والأخبار في ذلك كثيرة ، ولا مساغ لأحدٍ في العدول عنها والقول بخلافها ، فإنّها حجج قواطع.

قال : **وقد زلَّ الكوفيّون** في هذا الباب ، ورووا أخباراً معلولةً لا تعارض هذه الأخبار بحالٍ ، ومن ظنّ أنّ رسول الله ﷺ شرب مسكراً فقد دخل في أمر عظيم وباءَ بإثمٍ كبير ، وإنّما الذي شربه كان حلواً ولَم يكن مسكراً.

وقد روى ثمامة بن حزن القشيريّ ، أنّه سأل عائشة عن النّبيذ ، فدعت جارية حبشيّة ، فقالت : سل هذه ، فإنّها كانت تنبذ لرسول الله ﷺ ، فقالت الحبشيّة : كنت أنبذ له في سقاء من الليل وأوكيه وأعلقه ، فإذا أصبح شرب منه . أخرجه مسلم.

وروى الحسن البصريّ عن أمّه عن عائشة نحوه.

ثمّ قال : فقياس النّبيذ على الخمر بعلة الإسكار والاضطراب من أجلّ الأقيسة وأوضحها ، والمفاسد التي توجد في الخمر توجد في النّبيذ ، ومن ذلك أنّ عِلَّة الإسكار في الخمر لكون قليله يدعو إلى كثيره موجودة في النّبيذ ، لأنّ السّكر مطلوب على العموم ، والنّبيذ عندهم عند عدم الخمر يقوم مقام الخمر ، لأنّ حصول الفرح والطّرب موجود في كلّ منهما ، وإن كان في النّبيذ غلظ وكدرة وفي الخمر رقّة وصفاء ، لكن الطّبع يحتمل ذلك في النّبيذ لحصول السّكر كما تحتمل المرارة في الخمر لطلب السّكر.

قال : وعلى الجملة فالنّصوص المصرّحة بتحريم كلّ مسكر قلَّ أو كَثُر مغنية عن القياس. والله أعلم.

وقد قال عبد الله بن المبارك : لا يصحّ في حلّ النّبيذ الذي يسكر كثيره عن الصّحابة شيء ولا عن التّابعين ، **إلَّا عن إبراهيم النّخعيّ** ، قال : وقد ثبت حديث عائشة " كلّ شراب أسكر فهو حرام ".

وأمّا ما أخرج ابن أبي شيبة من طريق أبي وائل : كنّا ندخل على ابن مسعود فيسقينا نبيذاً شديداً ، ومن طريق علقمة : أكلْتُ مع ابن مسعود . فأُتينا بنبيذٍ شديد نبذتْه سيرين فشربوا منه.

فالجواب عنه من ثلاثة أوجه :

أحدها : لو حُمل على ظاهره لَم يكن معارِضاً للأحاديث الثّابتة في تحريم كلّ مسكر.

ثانيها : أنّه ثبت عن ابن مسعود تحريم المسكر قليله وكثيره ، فإذا اختلف القليل عنه كان الموافق لقول إخوانه من الصّحابة مع موافقة الحديث المرفوع أولى.

ثالثها : يحتمل أن يكون المراد بالشّدّة شدّة الحلاوة أو شدّة الحموضة ، فلا يكون فيه حجّة أصلاً.

وأسند أبو جعفر النّحّاس عن يحيى بن معين ، أنّ حديث عائشة "كلّ شراب أسكر فهو حرام " أصحُّ شيء في الباب.

وفي هذا تعقّب على من نقل عن ابن معين ، أنّه قال : لا أصل له.

وقد ذكر الزّيلعيّ في " تخريج أحاديث الهداية " - وهو من أكثرهم

اطّلاعاً - : أنّه لَم يثبت في شيء من كتب الحديث نقل هذا عن ابن معين. انتهى

وكيف يتأتّى القول بتضعيفه مع وجود مخارجه الصّحيحة ؟!. ثمّ مع كثرة طرقه ، حتّى قال الإمام أحمد : إنّها جاءت عن عشرين صحابيّاً ، فأورد كثيراً منها في " كتاب الأشربة " المفرد.

فمنها ما تقدّم . ومنها حديث ابن عمر المتقدّم.

وحديث عمر بلفظ " كلّ مسكر حرام " عند أبي يعلى . وفيه الإفريقيّ ، وحديث عليّ بلفظ " اجتنبوا ما أسكر " عند أحمد . وهو حسن ، وحديث ابن مسعود عند ابن ماجه من طريق ليّن بلفظ عمر ، وأخرجه أحمد من وجه آخر ليّن أيضاً بلفظ عليّ ، وحديث أنس أخرجه أحمد بسندٍ صحيح بلفظ " ما أسكر فهو حرام ".

وحديث أبي سعيد أخرجه البزّار بسندٍ صحيح بلفظ عمر ، وحديث الأشجّ العصريّ . أخرجه أبو يعلى كذلك بسندٍ جيّد وصحَّحه ابن حبّان ، وحديث ديلم الحميريّ . أخرجه أبو داود بسندٍ حسن في حديث فيه " قال : هل يسكر ؟ قال : نعم ، قال : فاجتنبوه".

وحديث ميمونة . أخرجه أحمد بسندٍ حسن بلفظ " وكلّ شراب أسكر فهو حرام " وحديث ابن عبّاس . أخرجه أبو داود من طريق جيّد بلفظ عمر ، والبزّار من طريق ليّن بلفظ " واجتنبوا كلّ مسكر ".

وحديث قيس بن سعد. أخرجه الطّبرانيّ بلفظ حديث ابن عمر ،

وأخرجه أحمد من وجه آخر بلفظ حديث عمر ، وحديث النّعمان بن بشير. أخرجه أبو داود بسندٍ حسن بلفظ "وإنّي أنهاكم عن كلّ مسكر" وحديث معاوية. أخرجه ابن ماجه بسندٍ حسن بلفظ عمر.

وحديث وائل بن حجر. أخرجه ابن أبي عاصم ، وحديث قرّة بن إياس المزنيّ . أخرجه البزّار بلفظ عمر بسندٍ ليّن ، وحديث عبد الله بن مغفّل. أخرجه أحمد بلفظ " اجتنبوا المسكر " وحديث أمّ سلمة . أخرجه أبو داود بسندٍ حسن بلفظ " نهي عن كلّ مسكر ومفتّر ".

وحديث بريدة . أخرجه مسلم في أثناء حديث ، ولفظه مثل لفظ عمر ، وحديث أبي هريرة . أخرجه النّسائيّ بسندٍ حسن كذلك.

ذكر أحاديث هؤلاء التّرمذيّ في الباب.

وفيه أيضاً عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه عند النّسائيّ بلفظ عمر ، وعن زيد بن الخطّاب أخرجه الطّبرانيّ بلفظ عليّ "اجتنبوا كلّ مسكر ".

وعن الرّسيم [1] أخرجه أحمد بلفظ " اشربوا فيما شئتم ، ولا تشربوا مسكراً " وعن أبي بُرْدة بن نيار. أخرجه ابن أبي شيبة بنحو هذا

(١) قال الشارح في " الإصابة " (٢ / ٤٠٣) : رسيم العبديّ الهجريّ : وهو عند ابن ماكولا بوزن عظيم ، قال ابن نقطة : بل هو مصغر ، وقال : إنه نقله من خط أبي نعيم.
قلت : وكذلك رأيته في أصلين من كتاب ابن السكن وابن أبي حاتم .
روى حديثه ابن أبي شيبة ، وأحمد من طريق يحيى بن غسان ، عن ابن الرّسيم ، عن أبيه ، قال : وفدنا على النبي ﷺ فنهانا عن الظروف ، ثم رجعنا إليه في العام الثاني فقال : اشربوا فيما شئتم .. الحديث. وقال ابن مندة في سياقه عن أبيه : وكان فقيهاً من أهل هجر . قال ابن السّكن : إسناده مجهول. انتهى.

اللفظ.

وعن طلق بن عليّ . رواه ابن أبي شيبة بلفظ " يا أيّها السّائل عن المسكر لا تشربه ولا تسقه أحداً من المسلمين " ، وعن صحار العبديّ . أخرجه الطّبرانيّ بنحو هذا ، وعن أمّ حبيبة . عند أحمد في " كتاب الأشربة " ، وعن الضّحّاك بن النّعمان . عند ابن أبي عاصم في "الأشربة" ، وكذا عنده عن خوّات بن جبير.

فإذا انضمّت هذه الأحاديث إلى حديث ابن عمر وأبي موسى وعائشة زادت عن ثلاثين صحابيّاً ، وأكثر الأحاديث عنهم جياد ، ومضمونها أنّ المسكر لا يحلّ تناوله ، بل يجب اجتنابه. والله أعلم.

وقد ردّ أنسٌ الاحتمال الذي جنح إليه الطّحاويّ.

فقال أحمد : حدّثنا عبد الله بن إدريس سمعت المختار بن فلفل ، يقول : سألت أنساً فقال : نهى رسول الله ﷺ عن المزفّت ، وقال : كلّ مسكر حرام . قال : فقلت له : صدقت المسكر حرام ، فالشّربة والشّربتان على الطّعام ؟ فقال : ما أسكر كثيره فقليله حرام.

وهذا سند صحيح على شرط مسلم ، والصّحابيّ أعرف بالمراد ممّن تأخّر بعده ، ولهذا قال عبد الله بن المبارك ما قال.

واستدل بمطلق قوله " كلّ مسكر حرام " ، على تحريم ما يسكر - ولو لَم يكن شراباً - فيدخل في ذلك الحشيشة وغيرها.

وقد جزم النّوويّ وغيره : بأنّها مسكرة.

وجزم آخرون : بأنّها مخدّرة ، وهو مكابرة ، لأنّها تحدث بالمشاهدة

ما يحدث الخمر من الطّرب والنّشأة والمداومة عليها والانهماك فيها ، وعلى تقدير تسليم أنّها ليست بمسكرةٍ ، فقد ثبت في أبي داود " النّهي عن كلّ مسكر ومفتّر " وهو بالفاء ، والله أعلم.(١)

(١) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٤ / ٢٠٥) : وأما " الحشيشة " الملعونة المسكرة : فهي بمنزلة غيرها من المسكرات ، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء ؛ بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله ولو لم يكن مسكراً : كالبنج فإنَّ المسكر يجب فيه الحد وغير المسكر يجب فيه التعزير.
وأما قليل " الحشيشة المسكرة " فحرام عند جماهير العلماء كسائر القليل من المسكرات ، وقول النبي ﷺ : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام. يتناول ما يسكر.
ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولاً أو مشروباً ؛ أو جامداً أو مائعاً . فلو اصطبغ كالخمر كان حراماً ، ولو أماع الحشيشة وشربها كان حراماً.
ونبينا ﷺ بعث بجوامع الكلم . فإذا قال كلمة جامعة كانت عامَّة في كل ما يدخل في لفظها ومعناها . سواء كانت الأعيان موجودة في زمانه أو مكانه أو لم تكن . فلما قال : كل مسكر حرام " تناول ذلك ما كان بالمدينة من خمر التمر وغيرها ، وكان يتناول ما كان بأرض اليمن من خمر الحنطة والشعير والعسل وغير ذلك ، ودخل في ذلك ما حدث بعده من خمر لبن الخيل الذي يتخذه الترك ونحوهم.
فلم يفرق أحدٌ من العلماء بين المسكر من لبن الخيل والمسكر من الحنطة والشعير ، وإن كان أحدهما موجوداً في زمنه كان يعرفه ، والآخر لم يكن يعرفه ؛ إذ لم يكن بأرض العرب من يتخذ خمراً من لبن الخيل.
وهذه " الحشيشة " فإنَّ أول ما بلغنا أنها ظهرت بين المسلمين في أواخر المائة السادسة وأوائل السابعة . حيث ظهرت دولة التتر ؛ وكان ظهورها مع ظهور سيف جنكسخان لَمَّا أظهر الناس ما نهاهم الله ورسوله عنه من الذنوب سلَّط الله عليهم العدو .
وكانت هذه الحشيشة الملعونة من أعظم المنكرات. وهي شرٌّ من الشراب المسكر من بعض الوجوه ، والمسكر شرٌّ منها من وجه آخر . فإنها مع أنها تسكر آكلها حتى يبقى مصطولاً تورث التخنيث والديوثة ، وتفسد المزاج . فتجعل الكبير كالسفتجة ، وتوجب كثرة الأكل ، وتورث الجنون ، وكثيرٌ من الناس صار مجنوناً بسبب أكلها... الـخ كلامه رحمه الله.

قوله : (كلّ شرابٍ أسكر فهو حرامٌ) أي : كان من شأنه الإسكار سواء حصل بشربه السّكر أم لا.

قال الخطّابيّ : فيه دليل على أنّ قليل المسكر وكثيره حرام من أيّ نوعٍ كان ؛ لأنّها صيغة عموم أشير بها إلى جنس الشّراب الذي يكون منه السّكر . فهو كما لو قال : كلّ طعامٍ أشبع فهو حلال ، فإنّه يكون دالاًّ على حل كل طعامٍ من شأنه الإشباع وإن لَم يحصل الشّبع به لبعضٍ دون بعض.

ووجه احتجاج البخاريّ [1] بالحديث على عدم جواز الوضوء بالنبيذ ولا المسكر ، أنّ المسكر لا يحلّ شربه ، وما لا يحلّ شربه ، لا يجوز الوضوء به **اتّفاقاً** [2]. والله أعلم.

وذهب الأوزاعيّ : إلى جواز الوضوء بالأنبذة كلّها.

وهو قول عكرمة مولى ابن عبّاس ، وروي عن عليّ وابن عبّاس . ولَم يصحّ عنهما.

وقيّده أبو حنيفة في المشهور عنه : بنبيذ التّمر ، واشترط أن لا يكون بحضرة ماءٍ ، وأن يكون خارج المصر أو القرية.

وخالفه صاحباه فقال محمّد : يجمع بينه وبين التّيمّم ، **قيل** : إيجاباً ، **وقيل** : استحباباً. **وهو قول إسحاق.**

وقال أبو يوسف بقول الجمهور : لا يتوضّأ به بحالٍ ، واختاره

(١) بوّب البخاري على حديث الباب (باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا المسكر)

(٢) أي : المسكر ، أمّا النبيذ ففيه خلاف مشهور سيذكره الشارح رحمه الله.

الطّحاويّ.

وذكر قاضي خان ، أنّ أبا حنيفة رجع إلى هذا القول ، لكن في المقيّد من كتبهم : إذا ألقى في الماء تمراتٍ فحلا ولَم يزل عنه اسم الماء جاز الوضوء به بلا خلاف . يعني عندهم.

واستدلّوا بحديث ابن مسعود. حيث قال له النّبيّ ﷺ ليلة الجنّ : ما في إداوتك ؟ قال : نبيذٌ ، قال : ثمرةٌ طيّبةٌ وماءٌ طهورٌ . رواه أبو داود والتّرمذيّ ، وزاد " فتوضّأ به "

وهذا الحديث **أطبق علماء السّلف** على تضعيفه.

وقيل : - على تقدير صحّته - إنّه منسوخ ؛ لأنّ ذلك كان بمكّة ، ونزول قوله تعالى { فلم تجدوا ماءً فتيمّموا } إنّما كان بالمدينة **بلا خلاف**.

أو هو محمولٌ على ماءٍ أُلقيت فيه تمراتٌ يابسةٌ لَم تغيّر له وصفاً ، وإنّما كانوا يصنعون ذلك ؛ لأنّ غالب مياههم لَم تكن حلوة.

الحديث الثالث

٣٩٧ – عن عبد الله بن عبّاسٍ ﷺ ، قال : بلغ عمرَ ، أنّ فلاناً باع خمراً ، فقال : قاتل الله فلاناً ، أَلَمَ يعلم أنّ رسول الله ﷺ ، قال : قاتل الله اليهود ، حرّمت عليهم الشّحوم ، فجملوها فباعوها ؟ .[1]

قوله : (بلغ عمر بن الخطّاب ، أنّ فلاناً باع خمراً) في رواية مسلمٍ وابن ماجه عن أبي بكر بن أبي شيبة عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار " أنّ سمرة باع خمراً فقال : قاتل الله سمرة ".

زاد البيهقيّ من طريق الزّعفرانيّ عن سفيان : عن سمرة بن جندبٍ[2].

قال ابن الجوزيّ والقرطبيّ وغيرهما : اختلف في كيفيّة بيع سمرة للخمر على ثلاثة أقوالٍ :

أحدها : أنّه أخذها من أهل الكتاب عن قيمة الجزية ، فباعها منهم معتقداً جواز ذلك .

وهذا حكاه ابن الجوزيّ عن ابن ناصرٍ ، ورجّحه.

---

(١) أخرجه البخاري (٢١١٠ ، ٣٢٧٣) ومسلم (١٥٨٢) من طريق سفيان بن عيينة ، ومسلم (١٥٨٢) من طريق روح بن القاسم كلاهما عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس ﷺ.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٦ / ٢٠) عن الحسن بن محمد الزعفراني ثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال : قال عمر : إنَّ سمرة بن جندب باع خمراً ، قاتل الله سمرة ، أَلَمْ يعلم أنَّ رسول الله ﷺ قال : لعن الله.. الحديث.

وقال : كان ينبغي له أن يوليهم بيعها ، فلا يدخل في محظورٍ ، وإن أخذ أثمانها منهم بعد ذلك ، لأنّه لَم يتعاط محرّماً ، ويكون شبيهاً بقصّة بريرة حيث قال " هو عليها صدقةٌ ، ولنا هديّةٌ ".

الثّاني : يجوز أن يكون باع العصير ممّن يتّخذه خمراً ، والعصير يسمّى خمراً كما قد يسمّى العنب به ، لأنّه يئول إليه . قاله الخطّابيّ.

قال : ولا يظنّ بسمرة أنّه باع عين الخمر بعد أن شاع تحريمها ، وإنّما باع العصير.

الثّالث : أن يكون خلَّل الخمر وباعها ، وكان عمر يعتقد أنّ ذلك لا يحلّها **كما هو قول أكثر العلماء** ، واعتقد سمرة الجواز كما تأوّله غيره أنّه يحلّ التّخليل ، ولا ينحصر الحلّ في تخليلها بنفسها.

قال القرطبيّ تبعاً لابن الجوزيّ : والأشبه الأوّل.

قلت : ولا يتعيّن على الوجه الأوّل أخذها عن الجزية ، بل يحتمل أن تكون حصلت له عن غنيمةٍ أو غيرها.

الرابع : قد أبدى الإسماعيليّ في " المدخل " فيه احتمالاً آخر ، وهو أنّ سمرة علم تحريم الخمر ، ولَم يعلم تحريم بيعها ، ولذلك اقتصر عمر على ذمّه دون عقوبته ، وهذا هو الظّنّ به.

ولَم أر في شيءٍ من الأخبار ، أنّ سمرة كان والياً لعمر على شيءٍ من أعماله ، إلَّا أنّ ابن الجوزيّ أطلق أنّه كان والياً على البصرة لعمر بن الخطّاب.

وهو وهْمٌ ، فإنّما ولي سمرة على البصرة لزيادٍ ، وابنه عبيد الله بن

زيادٍ بعد عُمر بدهرٍ ، وولاة البصرة لعمر قد ضُبطوا ، وليس منهم سمرة . **ويحتمل** : أن يكون بعض أمرائها استعمل سمرة على قبض الجزية.

قوله : (قاتل الله اليهود) قال البخاري : قاتلهم الله لعنهم ، { قتل } لعن . { الخراصون } . الكذابون . انتهى

استشهد بأنّ قوله تعالى { قتل الخرّاصون } معناه : لعن ، وهو تفسير ابن عبّاسٍ في قُتل .

وقوله " الخرّاصون : الكذّابون " هو تفسير مجاهدٍ . رواهما الطّبريّ في " تفسيره " عنهما.

وقال الهرويّ : معنى قاتلهم قتلهم ، قال : وفاعل أصلها أن يقع الفعل بين اثنين ، وربّما جاء من واحدٍ كسافرت وطارقت النّعل.

وقال غيره : معنى قاتلهم عاداهم.

وقال الدّاوديّ : من صار عدوّ الله ، وجب قتله.

وقال البيضاويّ : قاتل : أي عادى أو قتل ، وأخرج في صورة المبالغة ، أو عبّر عنه بما هو مسبّبٌ عنهم ، فإنّهم بما اخترعوا من الحيلة انتصبوا لمحاربة الله ، ومن حاربه حرب ، ومن قاتله قتل.

قوله : (حرّمت عليهم الشّحوم) أي : أكلها ، وإلا فلو حرّم عليهم بيعها لَم يكن لهم حيلةٌ فيما صنعوه من إذابتها.

قوله : (فجملوها) بفتح الجيم والميم . أي : أذابوها ، يقال : جمله إذا أذابه ، والجميل الشّحم المذاب.

ووجه تشبيه عمر بيع المسلمين الخمر ببيع اليهود المذاب من الشّحم الاشتراك في النّهي عن تناول كلٍّ منهما ، لكن ليس كلّ ما حرم تناوله حرم بيعه كالحمر الأهليّة وسباع الطّير ، فالظّاهر أنّ اشتراكهما في كون كلٍّ منهما صار بالنّهي عن تناوله نجساً ، هكذا حكاه ابن بطّالٍ عن الطّبريّ. وأقرّه.

وليس بواضحٍ ، بل كلّ ما حرم تناوله حرم بيعه ، وتناول الحمر والسّباع وغيرهما ممّا حرّم أكله إنّما يتأتّى بعد ذبحه ، وهو بالذّبح يصير ميتةً ، لأنّه لا ذكاة له وإذا صار ميتةً صار نجساً ولَم يجز بيعه.

فالإيراد في الأصل غير واردٍ ، **هذا قول الجمهور** ، وإن خالف في بعضه بعض النّاس.

وأمّا قول بعضهم : الابن إذا ورث جارية أبيه حرُم عليه وطؤها ، وجاز له بيعها وأكل ثمنها.

فأجاب عياضٌ عنه : بأنّه تمويهٌ ، لأنّه لَم يحرم عليه الانتفاع بها مطلقاً ، وإنّما حرم عليه الاستمتاع بها لأمرٍ خارجيٍّ ، والانتفاع بها لغيره في الاستمتاع وغيره حلالٌ إذا ملكها ، بخلاف الشّحوم فإنّ المقصود منها وهو الأكل كان محرّماً على اليهود في كل حالٍ ، وعلى كل شخصٍ فافترقا.

وفي الحديث لعن العاصي المعين.

ولكن **يحتمل** : أن يقال إنّ قول عمر " قاتل الله سمرة " لَم يرد به ظاهره ، بل هي كلمةٌ تقولها العرب عند إرادة الزّجر فقالها في حقّه

تغليظاً عليه.

وفيه إقالة ذوي الهيئات زلاتهم ، لأنّ عمر اكتفى بتلك الكلمة عن مزيد عقوبةٍ ونحوها ، وفيه إبطال الحيل والوسائل إلى المحرّم.

وفيه تحريم بيع الخمر . وقد نقل ابن المنذر وغيره في ذلك **الإجماع ، وشذّ مَن قال يجوز بيعها** ، ويجوز بيع العنقود المستحيل باطنه خمراً.

واختلف في عِلّة ذلك. فقيل : لنجاستها ، **وقيل** : لأنّه ليس فيها منفعةٌ مباحةٌ مقصودةٌ **، وقيل** : للمبالغة في التّنفير عنها.

وفيه أنّ الشّيء إذا حرم عينه حرم ثمنه ، وفيه دليلٌ على أنّ بيع المسلم الخمر من الذّمّيّ لا يجوز ، وكذا توكيل المسلم الذّمّيّ في بيع الخمر ، وأمّا تحريم بيعها على أهل الذّمّة فمبنيٌّ على الخلاف في خطاب الكافر بالفروع ، وفيه استعمال القياس في الأشباه والنّظائر.

واستدل به على تحريم بيع جثّة الكافر إذا قتلناه وأراد الكافر شراءه.

وعلى منع بيع كل محرّمٍ نجسٍ - ولو كان فيه منفعةٌ - كالسّرقين ، **وأجاز ذلك الكوفيّون.**

وذهب بعض المالكيّة : إلى جواز ذلك للمشتري دون البائع لاحتياج المشتري دونه ، وتقدّم من حديث جابرٍ [1] بيان الوقت الذي قال فيه النّبيّ ﷺ هذه المقالة.

وفيه البحث عن الانتفاع بشحم الميتة وإن حرم بيعها ، وما يستثنى من تحريم بيع الميتة.

---

(١) في البيوع برقم (٢٧٥)

كتاب اللباس

الحديث الأول

٣٩٨ - عن عمر بن الخطّاب ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : لا تلبسوا الحريرَ ، فإنّه من لبِسه في الدّنيا لَم يلبسْه في الآخرة.[١]

قوله : (عن عمر بن الخطّاب ﷺ) وقع في رواية النّضر بن شميلٍ عن شعبة حدّثنا خليفة بن كعب سمعت عبد الله بن الزّبير ، يقول : لا تُلبسوا نساءكم الحرير ، فإنّي سمعت عمر. أخرجه النّسائيّ[٢] .

وقد أخرجه النّسائيّ أيضاً من طريق جعفر بن ميمون عن خليفة بن كعب ، فلم يذكر عمر في إسناده ، وشعبة أحفظ من جعفر بن ميمون.

قوله : (من لبس الحرير في الدّنيا) الحرير معروف ، وهو عربيّ. سُمِّي بذلك لخلوصه ، يقال لكل خالص محرّر ، وحرّرت الشّيء خلصته من الاختلاط بغيره .

(١) أخرجه البخاري (٥٤٩٦) عن علي بن الجعد ، ومسلم (٢٠٦٩) من طريق عبيد بن سعيد كلاهما عن شعبة عن أبي ذبيان خليفة بن كعب قال : سمعت عبد الله بن الزبير يخطب يقول : ألا لا تُلبسوا نساءكم الحرير. فإني سمعت عمر بن الخطاب يقول : قال رسول الله ﷺ واللفظ لمسلم. وليس عند البخاري قول ابن الزبير ﷺ.
وللبخاري (٥٤٩٢) ومسلم (٢٠٦٩) عن أبي عثمان عن عمر رفعه : لا يلبس الحرير إلَّا مَن ليس له منه شيء في الآخرة إلَّا هكذا.
وانظر الحديث الأتي (٤٠٣)

(٢) ورواه مسلم أيضاً كما تقدَّم . وسيعزوه إليه الشارح كما سيأتي في الشرح.

وقيل : هو فارسيّ معرّب

قوله : (لَم يلبسْه في الآخرة) في رواية الكشميهنيّ " لن يلبسه " والمحفوظ من هذا الوجه [1] " لَم " ، وكذا أخرجه مسلم والنّسائيّ.

ولَم أقف في شيء من الطّرق المتّفقة عن عمر أنّه رواه بلفظ " لن " بل الحديث عنه في جميع الطّرق بلفظ " لَم ".

وزاد النّسائيّ في رواية جعفر بن ميمون في آخره " ومن لَم يلبسه في

---

(١) أي : طريق شعبة عن خليفة كما تقدّم ذكره.
وإنما قيّده الشارح بهذا الوجه لمجيئه من وجوهٍ أخرى صحاح بلفظ " لن ".
منها ما جاء في البخاري (٥٤٩٥) من حديث ثابت البناني قال : سمعت ابن الزبير يخطب يقول : قال محمد ﷺ : من لبس الحرير في الدنيا لن يلبسه في الآخرة.
وأخرجه أيضاً (٥٤٩٤) من حديث أنس رضي الله عنه مثله.
قال الحافظ في "الفتح" : قوله : (قال محمد ﷺ) هذا من مرسل ابن الزبير ، ومراسيل الصحابة محتجٌ بها عند جمهور من لا يحتج بالمراسيل ، لأنهم إما أن يكون عند الواحد منهم عن النبي ﷺ أو عن صحابي آخر ، واحتمال كونها عن تابعي لوجود رواية بعض الصحابة عن بعض التابعين نادرٌ ، لكن تبيَّن من الروايتين اللتين بعد هذه أنَّ ابنَ الزبير إنّما حمله عن النبي ﷺ بواسطة عمر . ومع ذلك فلم أقف في شيء من الطرق المتفقة عن عمر أنه رواه بلفظ " لن " بل الحديث عنه في جميع الطرق بلفظ " لم " والله أعلم.
وابن الزبير قد حفِظ من النبي ﷺ عدة أحاديث ، منها حديثه " رأيت رسول الله ﷺ افتتح الصلاة فرفع يديه " أخرجه أحمد . ومنها حديثه " رأيت رسول الله ﷺ يدعو هكذا. وعقد ابن الزبير " أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي . ومنها حديثه ، أنه سمع النبي ﷺ ينهى عن نبيذ الجر " أخرجه أحمد أيضاً. قوله : (لن يلبسه في الآخرة) كذا في جميع الطرق عن ثابت ، وهو أوضح في النفي. انتهى
قلت : وقول ابن حجر (لكن تبيَّن من الروايتين اللتين بعد هذه.. إلخ) يقصد حديث الباب . وكذا ما ذكره البخاري معلّقاً من طريق معاذة أخبرتني أم عمرو بنت عبد الله سمعت عبد الله بن الزبير سمع عمر سمع النبي ﷺ.. نحوه. ووصله الإسماعيلي وأبو نعيم في مستخرجيهما. كما قال الشارح.

الآخرة لَم يدخل الجنّة ، قال الله تعالى { ولباسهم فيها حرير } .

وهذه الزّيادة مُدرَجة في الخبر ، وهي موقوفة على ابن الزّبير ، بيّن ذلك النّسائيّ أيضاً من طريق شعبة عن خليفة به . وفي آخره. قال ابن الزّبير : فذكر الزّيادة ، وكذا أخرجه الإسماعيليّ من طريق عليّ بن الجعد عن شعبة . ولفظه " فقال ابن الزّبير من رأيه : ومن لَم يلبس الحرير في الآخرة لَم يدخل الجنّة ، وذلك لقوله تعالى : { ولباسهم فيها حرير } .

وقد جاء مثل ذلك عن ابن عمر أيضاً. أخرجه النّسائيّ من طريق حفصة بنت سيرين عن خليفة بن كعب ، قال : خطبنا ابن الزّبير. فذكر الحديث المرفوع . وزاد . فقال : قال ابن عمر : إذاً والله لا يدخل الجنّة ، قال الله : { ولباسهم فيها حرير } .

وأخرج أحمد والنّسائيّ وصحَّحه الحاكم من طريق داود السّرّاج عن أبي سعيد . فذكر الحديث المرفوع مثل حديث عمر هذا في الباب. وزاد " وإنْ دخل الجنّة لبسه أهل الجنّة ، ولَم يلبسه هو ".

وهذا يحتمل : أن يكون أيضاً مدرجاً ، وعلى تقدير أن يكون الرّفع محفوظاً فهو من العامّ المخصوص بالمكلفين من الرّجال للأدلة الأخرى بجوازه للنّساء.

وفي هذه الأحاديث بيان واضح لِمَن قال يحرم على الرّجال لبس الحرير للوعيد المذكور .

وفي معناه حديث ابن عمر ، أنَّ رسول الله ﷺ قال : من شرب

الخمر في الدنيا ، ثم لَم يتب منها ، حُرمها في الآخرة . متفق عليه ، فإنّ الحكم فيها واحد ، وهو نفي اللّبس ونفي الشّرب في الآخرة وفي الجنّة.

قال الخطّابيّ والبغويّ في " شرح السّنّة " : معنى الحديث لا يدخل الجنّة ، لأنّ الخمر شراب أهل الجنّة ، فإذا حُرِم شربها دلَّ على أنّه لا يدخل الجنّة.

وقال ابن عبد البرّ : هذا وعيدٌ شديدٌ يدلّ على حرمان دخول الجنّة ، لأنّ الله تعالى أخبر أنّ في الجنّة أنهار الخمر لذّة للشّاربين ، وأنّهم لا يصدّعون عنها ولا ينزفون . فلو دخلها - وقد علم أنّ فيها خمراً أو أنّه حرمها عقوبة له - لزم وقوع الهمّ والحزن في الجنّة ، ولا همّ فيها ولا حزن ، وإن لَم يعلم بوجودها في الجنّة ، ولا أنّه حرمها عقوبة له لَم يكن عليه في فقدها أَلَم ، فلهذا قال بعض من تقدّم : إنّه لا يدخل الجنّة أصلاً.

قال : وهو مذهب غير مرضيّ.

قال : ويحمل الحديث عند أهل السّنّة على أنّه لا يدخلها ولا يشرب الخمر فيها ، إلَّا إن عفا الله عنه كما في بقيّة الكبائر ، وهو في المشيئة.

فعلى هذا فمعنى الحديث : جزاؤه في الآخرة أن يحرمها لحرمانه دخول الجنّة ، إلَّا إن عفا الله عنه.

قال : وجائز أن يدخل الجنّة بالعفو ، ثمّ لا يشرب فيها خمراً ولا تشتهيها نفسه ، وإن علم بوجودها فيها.

ويؤيّده حديث أبي سعيد مرفوعاً " من لبس الحرير في الدّنيا لَم يلبسه في الآخرة ، وإن دخل الجنّة لبسه أهل الجنّة ، ولَم يلبسه هو ".

قلت : أخرجه الطّيالسيّ وصحَّحه ابن حبّان.

وقريبٌ منه حديث عبد الله بن عمرو رفعه : من مات من أمّتي وهو يشرب الخمر ، حرّم الله عليه شربها في الجنّة . أخرجه أحمد بسندٍ حسن.

وقد لَخّص عياض كلام ابن عبد البرّ ، وزاد **احتمالاً آخر** ، وهو أنّ المراد بحرمانه شربها : أنّه يحبس عن الجنّة مدّةً إذا أراد الله عقوبته ، ومثله الحديث الآخر " لَم يرح رائحة الجنّة ".

قال : ومَن قال لا يشربها في الجنّة بأن ينساها أو لا يشتهيها ، يقول : ليس عليه في ذلك حسرة ، ولا يكون ترك شهوته إيّاها عقوبة في حقّه ، بل هو نقص نعيم بالنّسبة إلى من هو أتمّ نعيماً منه كما تختلف درجاتهم ، ولا يلحق من هو أنقص درجة حينئذٍ بمن هو أعلى درجة منه استغناء بما أعطي واغتباطاً له.

وقال ابن العربيّ : ظاهر الحديثين ، أنّه لا يشرب الخمر في الجنّة ولا يلبس الحرير فيها ، وذلك لأنّه استعجل ما أمر بتأخيره ووعد به فحرمه عند ميقاته ، كالوارث فإنّه إذا قتل مورّثه فإنّه يحرم ميراثه لاستعجاله . **وبهذا قال نفر من الصّحابة ومن العلماء** ، وهو موضع احتمال وموقف إشكال ، والله أعلم كيف يكون الحال.

وفصَّل بعض المتأخّرين بين من يشربها مستحلاً فهو الذي لا

يشربها أصلاً ، لأنّه لا يدخل الجنّة أصلاً ، وعدم الدّخول يستلزم حرمانها ، وبين من يشربها عالماً بتحريمها فهو محلّ الخلاف ، وهو الذي يحرم شربها مدّة ولو في حال تعذيبه إن عذّب ، أو المعنى أنّ ذلك جزاؤه إن جوزي. والله أعلم.

وحاصل أعدل الأقوال. أنّ الفعل المذكور مقتضٍ للعقوبة المذكورة ، وقد يتخلف ذلك لمانعٍ كالتّوبة والحسنات التي توازن والمصائب التي تكفّر ، وكدعاء الولد بشرائط ، وكذا شفاعة من يؤذن له في الشّفاعة ، وأعمّ من ذلك كلّه عفو أرحم الرّاحمين.

قال ابن بطّال : **اختلف في الحرير**.

فقال قوم : يحرم لبسه في كلّ الأحوال حتّى على النّساء ، نقل ذلك عن عليّ وابن عمر وحذيفة وأبي موسى وابن الزّبير ، ومن التّابعين عن الحسن وابن سيرين.

وقال قوم : يجوز لبسه مطلقاً ، وحملوا الأحاديث الواردة في النّهي عن لبسه على من لَبِسَه خيلاء أو على التّنزيه.

قلت : وهذا الثّاني ساقط لثبوت الوعيد على لُبسه.

وأمّا قول عياض : حَمَلَ بعضهم النّهي العامّ في ذلك على الكراهة لا على التّحريم ، فقد تعقّبه ابن دقيق العيد .

فقال : قد قال القاضي عياض : إنّ **الإجماع** انعقد بعد ابن الزّبير ومن وافقه ، على تحريم الحرير على الرّجال وإباحته للنّساء ، ذكر ذلك في الكلام على قول ابن الزّبير في الطّريق التي أخرجها مسلم " أَلا لا

تُلبسوا نساءكم الحرير ، فإنّي سمعت عمر " فذكر حديث الباب.

قال : فإثبات قول بالكراهة دون التّحريم ، إمّا أن ينقض ما نقله من الإجماع ، وإمّا أن يثبت أنّ الحكم العامّ قبل التّحريم على الرّجال كان هو الكراهة ، ثمّ **انعقد الإجماع** على التّحريم على الرّجال والإباحة للنّساء ، ومقتضاه نسخ الكراهة السّابقة ، وهو بعيد جدّاً.

وأمّا ما أخرج عبد الرّزّاق عن معمر عن ثابت عن أنس قال : لقي عمرُ عبدَ الرّحمن بن عوف فنهاه عن لبس الحرير ، فقال : لو أطعتنا للبسته معنا ، وهو يضحك.

فهو محمول على أنّ عبد الرّحمن فهم من إذن رسول الله ﷺ له في لبس الحرير نسخ التّحريم ، ولَم ير تقييد الإباحة بالحاجة.

واختلف في عِلَّة تحريم الحرير على رأيين مشهورين :

أحدهما : الفخر والخيلاء.

الثّاني : لكونه ثوب رفاهية فيليق بزيّ النّساء دون شهامة الرّجال.

ويحتمل عِلَّة ثالثة ، وهي التّشبّه بالمشركين.

قال ابن دقيق العيد : وهذا قد يرجع إلى الأوّل لأنّه من سِمة المشركين ، وقد يكون المعنيان معتبرين إلَّا أنّ المعنى الثّاني لا يقتضي التّحريم ، لأنّ **الشّافعيّ** قال في " الأمّ " : ولا أكره لباس اللّؤلؤ إلَّا للأدب فإنّه زيّ النّساء.

واستشكل بثبوت اللعن للمتشبّهين من الرّجال بالنّساء [1] فإنّه

(١) أخرجه البخاري (٥٨٨٥) من حديث ابن عبَّاس رضي الله عنه ، قال : لعن رسول الله ﷺ

يقتضي منع ما كان مخصوصاً بالنّساء في جنسه وهيئته.

وذكر بعضهم عِلَّة أخرى ، وهي السّرف. والله أعلم.

المتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال "

الحديث الثاني

٣٩٩ - عن حذيفة بن اليمان ﷺ قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : لا تلبسوا الحْرير ولا الدّيباج ، ولا تشربوا في آنية الذّهب والفضّة ، ولا تأكُلوا في صِحَافها ، فإنّها لهم في الدّنيا ولكم في الآخرة. (١)

قوله : (لا تلبسوا الحَرير) تقدّم الكلام عليه في الذي قبله

قوله : (ولا الديباج) الدّيباج نوعٌ من الحرير ، وهو بكسر المهملة ، **وحكي** فتحها .

وقال أبو عبيدة : الفتح مُولَّدٌ ، أي : ليس بعربيٍّ.

قوله : (ولا تشربوا في آنية الذّهب والفضّة) ولهما من رواية الحكم عن ابن أبي ليلى ، إنَّ النبي ﷺ نهانا عن الحرير والديباج ، والشرب في آنية الذهب والفضة.

ووقع في رواية ابن عون عن مجاهد عند الشيخين بلفظ " لا تشربوا. ولا تلبسوا. وكذا عند أحمد من وجه آخر عن الحكم.

كذا وقع في معظم الرّوايات عن حذيفة الاقتصار على الشّرب.

ووقع عند أحمد من طريق مجاهد عن ابن أبي ليلى. بلفظ " نهى أن

---

(١) أخرجه البخاري (٥١١٠ ، ٥٣٠٩ ، ٥٣١٠ ، ٥٤٩٣ ، ٥٤٩٩) ومسلم (٥٥١٥) من طريق مجاهد والحكم كلاهما عن عبد الرحمن بن أبي ليلى : أنهم كانوا عند حذيفة بالمدائن ، فاستسقى فسقاه مجوسي. وفي رواية (دهقان بقدحِ فضةٍ) فلمَّا وضع القدح في يده رماه به ، وقال : لولا أني نهيته غير مرة ولا مرتين ، كأنَّه يقول : لَمْ أفعل هذا ، ولكني سمعت النبي ﷺ يقول : فذكر الحديث.

يشرب في آنية الذّهب والفضّة ، وأن يؤكل فيها ". ولمسلم نحوه في حديث أمّ سلمة من طريق عثمان بن مرّة عن عبد الله بن عبد الرّحمن عنها " من شرب من إناء ذهب أو فضّة ".

وله من رواية عليّ بن مسهر عن عبيد الله بن عمر العمريّ عن نافع عن زيد بن عبد الله عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق عنها " إنّ الذي يأكل ويشرب في آنية الذّهب والفضّة ".

وأشار مسلم إلى تفرّد عليّ بن مسهر بهذه اللفظة ، أعني : الأكل.

وقد وقع التّصريح في الحديث بالنّهي والإشارة إلى الوعيد على ذلك.

ونقل ابن المنذر **الإجماع** على تحريم الشّرب في آنية الذّهب والفضّة ، **إلّا عن معاوية بن قرّة** أحد التّابعين فكأنّه لَم يبلغه النّهي .

وعن الشّافعيّ في القديم ، ونقل عن نصّه في حرملة : أنّ النّهي فيه للتّنزيه ، لأنّ علته ما فيه من التّشبّه بالأعاجم.

ونصّ في الجديد على التّحريم ، ومن أصحابه من قطع به عنه ، وهذا اللائق به لثبوت الوعيد عليه بالنّار كما في الصحيحين عن أم سلمة ، أنَّ رسول الله ﷺ قال : الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم.

وإذا ثبت ما نُقل عنه . فلعله كان قبل أن يبلغه الحديث المذكور.

ويؤيّد وهْم النّقل أيضاً عن نصّه في حرملة ، أنّ صاحب "التّقريب" نقل في كتاب الزّكاة عن نصّه في حرملة تحريم اتّخاذ الإناء

من الذّهب أو الفضّة ، وإذا حرم الاتّخاذ فتحريم الاستعمال أولى.

والعلَّة المشار إليها ليست متّفقاً عليها ، بل ذكروا للنّهي عدّة علل : منها ما فيه من كسر قلوب الفقراء ، أو من الخيلاء والسّرف ، ومن تضييق النّقدين.

تكميل : اختلف في الإناء الذي فيه شيء من ذلك ، إمّا بالتّضبيب وإمّا بالخلط وإمّا بالطّلاء.

فورد فيه حديث. أخرجه الدّارقطنيّ والبيهقيّ عن ابن عمر رفعه : من شرب في آنيّة الذّهب والفضّة ، أو إناء فيه شيء من ذلك ، فإنّما يجرجر في جوفه نار جهنّم. قال البيهقيّ : المشهور عن ابن عمر موقوف عليه ، ثمّ أخرجه كذلك.

وهو عند ابن أبي شيبة من طريق أخرى عنه ، أنّه كان لا يشرب من قدح فيه حلقة فضّة ، ولا ضبّة فضّة . ومن طريق أخرى عنه ، أنّه كان يكره ذلك .

وفي " الأوسط " للطّبرانيّ من حديث أمّ عطيّة : نهى رسول الله ﷺ عن تفضيض الأقداح ، ثمّ رخّص فيه للنّساء.

قال مُغلطاي : لا يطابق الحديثُ التّرجمةَ [1] إلَّا إن كان الإناء الذي سُقي فيه حذيفة كان مضبّباً ، فإنّ الضّبّة موضع الشّفة عند الشّرب.

وأجاب الكرمانيّ : بأنّ لفظ مفضّض - وإن كان ظاهراً فيما فيه فضّة - لكنّه يشمل ما إذا كان متّخذاً كلّه من فضّة ، والنّهي عن

---

(١) ترجم عليه البخاري رحمه الله في الأطعمة بقوله (باب الأكل في إناء مفضّض)

الشّرب في آنيّة الفضّة يلحق به الأكل للعلة الجامعة ، فيطابق الحديث التّرجمة. والله أعلم.

قوله : (ولا تأكلوا في صحافها) قال صاحب النهاية : الصّحفة إناءٌ كالقصعة المبسوطة. انتهى

والصّحفة : ما تشبع خمسةً ونحوها ، وهي أكبر من القصعة.

قوله : (فإنّها لهم في الدّنيا ولكم في الآخرة) في رواية لهما " هنَّ لهم في الدنيا ، وهي لكم في الآخرة " ، كذا فيه بلفظ " هنّ " بضمّ الهاء وتشديد النّون في الموضعين.

وفي رواية أبي داود عن حفص بن عمر - شيخ البخاريّ فيه - عن شعبة عن الحكم بلفظ " هي " بكسر الهاء ثمّ التّحتانيّة ، وكذا في رواية غندر عن شعبة ، ووقع عند الإسماعيليّ . وأصله في مسلم "هو" أي : جميع ما ذكر.

قال الإسماعيليّ : ليس المراد بقوله : " في الدّنيا " إباحة استعمالهم إيّاه ، وإنّما المعنى بقوله " لهم ". أي : هم الذين يستعملونه مخالفة لزيّ المسلمين . وكذا قوله " ولكم في الآخرة " ، أي : تستعملونه مكافأة لكم على تركه في الدّنيا ، ويمنعه أولئك جزاء لهم على معصيتهم باستعماله.

قلت : **ويحتمل** أن يكون فيه إشارة إلى أنّ الذي يتعاطى ذلك في الدّنيا لا يتعاطاه في الآخرة كما تقدّم في شرب الخمر ، وفي لباس الحرير ، بل وقع في هذا بخصوصه من حديث أبي هريرة رفعه : من

شرب في آنية الفضّة والذّهب في الدّنيا لَم يشرب فيها في الآخرة ، وآنية أهل الجنّة الذّهب والفضّة. أخرجه النّسائيّ بسندٍ قويٍّ.

وفي هذه الأحاديث تحريم الأكل والشّرب في آنية الذّهب والفضّة على كلّ مكلَّف رجلاً كان أو امرأة ، ولا يلتحق ذلك بالحليّ للنّساء ، لأنّه ليس من التّزيّن الذي أبيح لها في شيء.

قال القرطبيّ وغيره : في الحديث تحريم استعمال أواني الذّهب والفضّة في الأكل والشّرب ، ويلحق بهما ما في معناهما مثل التّطيّب والتّكحّل وسائر وجوه الاستعمالات ، **وبهذا قال الجمهور**.

وأغربت طائفة شذّت : فأباحت ذلك مطلقاً ، **ومنهم** من قصر التّحريم على الأكل والشّرب ، **ومنهم** من قصره على الشّرب ، لأنّه لَم يقف على الزّيادة في الأكل.

قال : واختلف في عِلَّة المنع :

فقيل : إنّ ذلك يرجع إلى عينهما، ويؤيّده قوله "هي لهم ، وإنّها لهم".

وقيل : لكونهما الأثمان وقيم المتلفات ، فلو أبيح استعمالها لجاز اتّخاذ الآلات منهما فيفضي إلى قلّتهما بأيدي النّاس فيجحف بهم.

ومثّله الغزاليّ بالحكّام الذين وظيفتهم التّصرّف لإظهار العدل بين النّاس ، فلو منعوا التّصرّف لأخلَّ ذلك بالعدل ، فكذا في اتّخاذ الأواني من النّقدين حبس لهما عن التّصرّف الذي ينتفع به النّاس.

ويردّ على هذا جواز الحُلِيِّ للنّساء من النّقدين ، ويمكن الانفصال

عنه.

وهذه العلة هي الرّاجحة **عند الشّافعيّة** ، وبه صرّح أبو عليّ السّنجيّ وأبو محمّد الجوينيّ.

وقيل : عِلَّة التّحريم السّرف والخيلاء ، أو كسر قلوب الفقراء.

ويرِد عليه جواز استعمال الأواني من الجواهر النّفيسة وعاليها أنفس وأكثر قيمة من الذّهب والفضّة ، **ولَم يمنعها إلَّا من شذّ**.

وقد نقل ابن الصّبّاغ في "الشّامل" **الإجماع** على الجواز ، وتبعه الرّافعيّ ومن بعده. لكن في " زوائد العمرانيّ " عن صاحب " الفروع" **نقل وجهين**.

وقيل : العلة في المنع التّشبّه بالأعاجم.

وفي ذلك نظرٌ. لثبوت الوعيد لفاعله ، ومجرّد التّشبّه لا يصل إلى ذلك.

واختلف في اتّخاذ الأواني دون استعمالها.

والأشهر المنع وهو قول الجمهور ، ورخّصت فيه طائفة ، وهو مبنيّ على العلة في منع الاستعمال ، ويتفرّع على ذلك غرامة أرش ما أفسد منها وجواز الاستئجار عليها.

وتمسّك بالحديث من منع استعمال النّساء للحرير والدّيباج ، لأنّ حذيفة استدلَّ به [1] على تحريم الشّرب في إناء الفضّة ، وهو حرام على النّساء والرّجال جميعاً ، فيكون الحرير كذلك.

---

(١) يشير إلى سبب ورود الحديث ، وقد تقدّم ذكره في تخريج الحديث .

والجواب : أنّ الخطاب بلفظ " لكم " للمذكّر ، ودخول المؤنّث فيه قد اختلف فيه ؛ **والرّاجح عند الأصوليّين عدم دخولهنّ.**

وأيضاً فقد ثبت إباحة الحرير والذّهب للنّساء ، وأيضاً فإنّ هذا اللفظ " الذّهب والفضّة والحرير والدّيباج هي لهم في الدّنيا ولكم في الآخرة " مختصر (١).

وقد تقدّم بلفظ " لا تلبسوا الحرير ولا الدّيباج ، ولا تشربوا في آنية الذّهب والفضّة " ، والخطاب في ذلك للذّكور.

وقوله : " هي لهم في الدّنيا " ، تمسّك به مَن قال : إنّ الكافر ليس مخاطباً بالفروع.

وأجيب : بأنّ المزاد هي شعارهم وزيّهم في الدّنيا ، ولا يدلّ ذلك على الإذن لهم في ذلك شرعاً.

تكميل : زاد البخاري من رواية ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن أبي ليلى فيه " وعن لُبس الحرير والديباج ، وأن نجلس عليه ".

وقد أخرج البخاريّ ومسلم حديث حذيفة من عدّة أوجه ليس فيها هذه الزّيادة ، وهي قوله " وأن نجلس عليه ".

وهي حجّة قويّة لِمَن قال بمنع الجلوس على الحرير ، **وهو قول الجمهور ، خلافاً لابن الماجشون والكوفيّين وبعض الشّافعيّة.**

وأجاب بعض الحنفيّة : بأنّ لفظ " نهى " ليس صريحاً في التّحريم.

وبعضهم **باحتمال** أن يكون النّهي ورد عن مجموع اللّبس والجلوس

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ (٥٤٩٣)

لا عن الجلوس بمفرده.

وهذا يردّ على ابن بطّال دعواه : أنّ الحديث نصّ في تحريم الجلوس على الحرير ، فإنّه ليس بنصٍّ ، بل هو ظاهر.

وقد أخرج ابن وهب في " جامعه " من حديث سعد بن أبي وقّاص ، قال : لأَنْ أقعد على جمر الغضا ، أحبّ إليّ من أن أقعد على مجلس من حرير.

وأدار **بعض الحنفيّة** الجواز والمنع على اللّبس لصحّة الأخبار فيه ، قالوا : والجلوس ليس بلبسٍ.

واحتجّ الجمهور بحديث أنس " فقمت إلى حصير لنا قد اسودّ من طول ما لبس " [(١)] ، ولأنّ لبس كلّ شيء بحسبه.

واستُدل به على منع النّساء من افتراش الحرير ، وهو ضعيف ، لأنّ خطاب الذّكور لا يتناول المؤنّث على الرّاجح.

ولعلَّ الذي قال بالمنع تمسّك فيه بالقياس على منع استعمالهنّ آنية الذّهب مع جواز لبسهنّ الحليّ منه ، فكذلك يجوز لبسهنّ الحرير ، ويمنعن من استعماله ، **وهذا الوجه صحَّحه الرّافعيّ. وصحّح النّوويّ الجواز.**

واستُدلّ به على منع افتراش الرّجل الحرير مع امرأته في فراشها.

ووجَّهه المجيز لذلك **من المالكيّة** : بأنّ المرأة فراش الرّجل ، فكما جاز له أن يفترشها وعليها الحليّ من الذّهب والحرير ، كذلك يجوز له

(١) تقدَّم برقم (٧٧).

أن يجلس وينام معها على فراشها المباح لها.

تنْبيهٌ : الذي يمنع من الجلوس عليه هو ما منع من لبسه ، وهو ما صنع من حرير صرف ، أو كان الحرير فيه أزيد من غيره.

الحديث الثالث

٤٠٠ – عن البراء بن عازبٍ ﷺ، قال : ما رأيتُ من ذي لِمَّةٍ في حلةٍ حمراء أحسنَ من رسول الله ﷺ ، له شعرٌ يضرب منكبيه ، بعيد ما بين المنكبين ، ليس بالقصير ولا بالطّويل. (١)

قوله : (البراء) كذا قال أكثر أصحاب أبي إسحاق.

وخالفهم أشعث فقال : عن أبي إسحاق عن جابر بن سمرة. أخرجه النّسائيّ ، وأعلَّه . والتّرمذيّ وحسّنه ، ونقل عن البخاريّ أنّه قال : حديث أبي إسحاق عن البراء وعن جابر بن سمرة صحيحان. وصحَّحه الحاكم

قوله : (لِمَّة) بكسر اللام وتشديد الميم ، أي : شعر رأسه ، ويقال له إذا جاوز شحمة الأذنين وأَلَمّ بالمنكبين لِمّةٌ ، وإذا جاوزت المنكبين فهي جُمّةٌ ، وإذا قصرت عنهما فهي وفرةٌ.

قوله : (في حلةٍ حمراء) تقدّم حديث أبي جحيفة (٢) وفيه " حلة حمراء " أيضاً. ولأبي داود من حديث هلال بن عامر عن أبيه : رأيت النّبيّ ﷺ يخطب بمنىً على بعير ، وعليه برد أحمر. وإسناده حسن. وللطّبرانيّ بسندٍ حسن عن طارق المحاربيّ نحوه ، لكن قال "بسوق

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٥٦ ، ٣٣٥٨ ، ٣٣٥٩ ، ٥٥١٠ ، ٥٥٦١) ومسلم (٣٣٣٧) من طرق عن أبي إسحاق عن البراء ﷺ.

(٢) تقدّم حديثه ﷺ في الأذان رقم (٦٩).

ذي المجاز ".

وقد تلخّص لنا من أقوال السّلف في لبس الثّوب الأحمر سبعة أقوال :

القول الأوّل : الجواز مطلقاً.

جاء عن عليّ وطلحة وعبد الله ابن جعفر والبراء وغير واحد من الصّحابة ، وعن سعيد بن المسيّب والنّخعيّ والشّعبيّ وأبي قلابة وأبي وائل وطائفة من التّابعين.

القول الثّاني : المنع مطلقاً.

لحديث عبد الله بن عمرو قال : رأى عليّ النّبي ﷺ ثوبين معصفرين فقال : إنّ هذه من ثياب الكفّار فلا تلبسها . أخرجه مسلمٌ ، وفي لفظٍ له " فقلت : أغسلهما ؟ قال : لا بل احرقهما " ، فإن غالب ما يصبغ بالعصفر يكون أحمر.

قال البيهقيّ : فلو بلغ ذلك الشّافعيّ لقال به اتّباعاً للسّنّة كعادته ، وقد كره المعصفر جماعةٌ من السّلف ، ورخّص فيه جماعةٌ ، وممَن قال بكراهته من أصحابنا الحليميّ ، واتّباع السّنّة هو الأولى.

وأخرج ابن ماجه من حديث ابن عمر : نهى رسول الله ﷺ عن المفدّم. وهو بالفاء وتشديد الدّال ، وهو المشبع بالعصفر فسّره في الحديث ، وعن عمر ، أنّه كان إذا رأى على الرّجل ثوباً معصفراً جذبه ، وقال : دعوا هذا للنّساء. أخرجه الطّبريّ.

وأخرج ابن أبي شيبة من مرسل الحسن : الحمرة من زينة الشّيطان ،

والشّيطان يحبّ الحمرة ، وصله أبو عليّ بن السّكن وأبو محمّد بن عديّ ، ومن طريق البيهقيّ في " الشّعب " من رواية أبي بكر الهذليّ - وهو ضعيف - عن الحسن عن رافع بن يزيد الثّقفيّ رفعه : إنّ الشّيطان يحبّ الحمرة ، وإيّاكم والحمرة ، وكلّ ثوب ذي شهرة.

وأخرجه ابن منده. وأدخل في روايةٍ له بين الحسن ورافع رجلاً ، فالحديث ضعيف.

وبالغ الجوزقانيّ ، فقال : إنّه باطل ، وقد وقفت على كتاب الجوزقانيّ المذكور . وترجمه " بالأباطيل " وهو بخطّ ابن الجوزيّ ، وقد تبعه على ما ذكر في أكثر كتابه في " الموضوعات " ، لكنّه لَم يوافقه على هذا الحديث . فإنّه ما ذكره في الموضوعات. فأصاب.

وعن عبد الله بن عمرو قال : مرّ على النّبيّ ﷺ رجلٌ. وعليه ثوبان أحمران ، فسلَّم عليه ، فلم يردّ عليه النّبيّ ﷺ.. أخرجه أبو داود والتّرمذيّ وحسّنه والبزّار ، وقال : لا نعلمه إلَّا بهذا الإسناد ، وفيه أبو يحيى القتّات مختلف فيه.

وعن رافع بن خديج قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر فرأى على رواحلنا أكسية فيها خطوط عهن حمر ، فقال : ألا أرى هذه الحمرة قد غلبتكم ، قال : فقمنا سراعاً فنزعناها حتّى نفر بعض إبلنا. أخرجه أبو داود ، وفي سنده راوٍ لَم يسمّ.

وعن امرأة من بني أسد قالت : كنت عند زينب أمّ المؤمنين ونحن نصبغ ثياباً لها بمغرةٍ ، إذ طلع النّبيّ ﷺ فلمّا رأى المغرة رجع ، فلمّا

رأت ذلك زينب غسلت ثيابها ووارت كلّ حمرة ، فجاء فدخل.

أخرجه أبو داود. وفي سنده ضعف.

القول الثّالث : يُكره لبس الثّوب المشبع بالحمرة دون ما كان صبغه خفيفاً ، جاء ذلك عن عطاء وطاوسٍ ومجاهد.

وكأنّ الحجّة فيه حديث ابن عمر المذكور قريباً في المقدّم.

القول الرّابع : يُكره لبس الأحمر مطلقاً لقصد الزّينة والشّهرة ، ويجوز في البيوت والمهنة ، جاء ذلك عن ابن عبّاس.

ورخّص مالكٌ في المعصفر والمزعفر في البيوت ، وكرهه في المحافل.

القول الخامس : يجوز لبس ما كان صُبغ غزله ثمّ نسج ، ويمنع ما صُبغ بعد النّسج.

جنح إلى ذلك الخطّابيّ. واحتجّ : بأنّ الحلة الواردة في الأخبار الواردة في لبسه ﷺ الحلة الحمراء إحدى حلل اليمن ، وكذلك البرد الأحمر ، وبرود اليمن يصبغ غزلها ثمّ ينسج.

القول السّادس : اختصاص النّهي بما يصبغ بالمعصفر لورود النّهي عنه ، ولا يمنع ما صبغ بغيره من الأصباغ.

ويعكّر عليه حديث المغرة المتقدّم.

القول السّابع : تخصيص المنع بالثّوب الذي يصبغ كلّه ؛ وأمّا ما فيه لون آخر غير الأحمر من بياض وسواد وغيرهما فلا.

وعلى ذلك تُحمل الأحاديث الواردة في الحلة الحمراء ، فإنّ الحُلل

اليمانيّة غالباً تكون ذات خطوط حمر وغيرها.

قال ابن القيّم : كان بعض العلماء يلبس ثوباً مشبعاً بالحمرة يزعم أنّه يتبع السّنّة ، وهو غلط ، فإنّ الحلة الحمراء من برود اليمن ، والبرد لا يصبغ أحمر صرفاً. كذا قال.

وقال الطّبريّ بعد أن ذكر غالب هذه الأقوال : الذي أراه جواز لبس الثّياب المصبغة بكل لون ، إلَّا أنّي لا أحبّ لبس ما كان مشبعاً بالحمرة ولا لبس الأحمر مطلقاً ظاهراً فوق الثّياب ، لكونه ليس من لباس أهل المروءة في زماننا ، فإنّ مراعاة زيّ الزّمان من المروءة ما لَم يكن إثماً ، وفي مخالفة الزّيّ ضرب من الشّهرة .

وهذا يمكن أن يلخّص منه **قول ثامن**.

والتّحقيق في هذا المقام : أنّ النّهي عن لبس الأحمر.

أولاً : إن كان من أجل أنّه لبس الكفّار. فالقول فيه كالقول في الميثرة الحمراء كما سيأتي.

ثانياً : إن كان من أجل أنّه زيّ النّساء ، فهو راجع إلى الزّجر عن التّشبّه بالنّساء. فيكون النّهي عنه لا لذاته.

ثالثاً : إن كان من أجل الشّهرة أو خرم المروءة ، فيمنع حيث يقع ذلك ، وإلَّا فيقوى ما ذهب إليه مالك من التّفرقة بين المحافل والبيوت.

قوله : (أحسن من رسول الله ﷺ) ولهما من رواية إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق ، قال : سمعت البراء يقول : كان

رسول الله ﷺ أحسن النّاس وجهاً وأحسنهم خلقاً.." بفتح المعجمة للأكثر ، وضبطه ابن التّين بضمّ أوّله ، واستشهد بقوله تعالى: { وإنّك لعلى خلق عظيم } .

ووقع في رواية الإسماعيليّ بالشّكّ " وأحسنه خَلقاً أو خُلقاً " ، ويؤيّده قوله قبله " أحسن النّاس وجهاً " ، فإنّ فيه إشارة إلى الْحُسن الحسّيّ ، فيكون في الثّاني إشارة إلى الْحُسن المعنويّ.

وقد وقع في حديث أنس في الصحيحين : كان أحسن النّاس ، وأشجع النّاس ، وأجود النّاس.

فجمع صفات القوى الثّلاث العقليّة والغضبيّة والشّهوانيّة ، فالشّجاعة تدلّ على الغضبيّة ، والجود يدلّ على الشّهوانيّة ، والحسن تابع لاعتدال المزاج المستتبع لصفاء النّفس الذي به جودة القريحة الدّالّ على العقل ، فوصف بالأحسنيّة في الجميع.

وللبخاري من حديث جبير بن مطعم ، أنّه ﷺ قال : ثمّ لا تجدوني بخيلاً ولا كذوباً ولا جباناً .

فأشار بعدم الجبن إلى كمال القوّة الغضبيّة وهي الشّجاعة ، وبعدم الكذب إلى كمال القوّة العقليّة . وهي الحكمة ، وبعدم البخل إلى كمال القوّة الشّهوانيّة. وهو الجود.

قوله : (له شعرٌ يضرب منكبيه) ولهما من رواية شعبة عن أبي إسحاق " شعره يبلغ شحمة أذنيه " ، وللبخاري عن يوسف بن إبي إسحاق عن جده " له شعر يبلغ شحمة أذنيه إلى منكبيه ".

وله أيضاً عن إسرائيل عن أبي إسحاق " إنَّ جمّته لتضرب قريباً من منكبيه " والجمّة - بضمّ الجيم وتشديد الميم - أي : شعر رأسه إذا نزل إلى قرب المنكبين.

قال الجوهريّ في حرف الواو : والوفرة العشر إلى شحمة الأذن ، ثمّ الجمّة ، ثمّ اللمّة إذا ألّمت بالمنكبين .

وقد خالف هذا في حرف الجيم . فقال : إذا بلغت المنكبين فهي جمّة ، واللّمّة إذا جاوزت شحم الأذن.

قال شيخنا في " شرح التّرمذيّ " : كلام الجوهريّ الثّاني. هو الموافق لكلام أهل اللّغة.

وجمع ابن بطّال بين اللفظين المختلفين في الحديث : بأنّ ذلك إخبار عن وقتين ، فكان إذا غفل عن تقصيره بلغ قريب المنكبين ، وإذا قصّه لَم يجاوز الأذنين.

وجمع غيره : بأنّ الثّاني كان إذا اعتمر يقصّر ، والأوّل في غير تلك الحالة.

وفيه بُعد . ثمّ هذا الجمع إنّما يصلح لو اختلفت الأحاديث ، وأمّا هنا فاللفظان وردا في حديث واحد متّحدا المخرج ، وهما من رواية أبي إسحاق عن البراء ؟

فالأولى في الجمع بينهما الحمل على المقاربة.

قال ابن التّين تبعاً للدّاوديّ : قوله " يبلغ شحمة أذنيه " مغاير لقوله " إلى منكبيه ". وأجيب : بأنّ المراد أنّ معظم شعره كان عند

شحمة أذنه ، وما استرسل منه متّصل إلى المنكب. أو يحمل على حالتين.

وقد وقع نظير ذلك في حديث أنس عند مسلم من رواية قتادة عنه ، أنّ شعره كان بين أذنيه وعاتقه. وفي حديث حميدٍ عنه " إلى أنصاف أذنيه " ، ومثله عند التّرمذيّ من رواية ثابت عنه.

وعند ابن سعد من رواية حمّاد عن ثابت عنه " لا يجاوز شعره أذنيه" ، وهو محمول على ما قدّمته ، أو على أحوال متغايرة.

وروى أبو داود من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : كان شعر رسول الله ﷺ فوق الوفرة ودون الجمّة.

وفي حديث هند بن أبي هالة في صفة رسول الله ﷺ عند التّرمذيّ وغيره " فلا يجاوز شعره شحمة أذنيه ، إذا هو وفرة " أي : جعله وفرة ، فهذا القيد يؤيّد الجمع المتقدّم.

وروى أبو داود والتّرمذيّ من حديث أمّ هانئ قالت : رأيت رسول الله ﷺ وله أربع غدائر. ورجاله ثقات.

قوله : (بعيد ما بين المنكبين) أي : عريض أعلى الظّهر ، ووقع في حديث أبي هريرة عند ابن سعد " رحب الصّدر ".

قوله : (ليس بالقصير ولا بالطّويل) ولهما من رواية شعبة عن أبي إسحاق " كان مربوعاً " ، وللبخاري عن أنس " كان ربعة " بفتح الرّاء وسكون الموحّدة . أي : مربوعاً ، والتّأنيث باعتبار النّفس ، يقال رجل ربعة وامرأة ربعة.

وقد فسّره في رواية إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق بقوله عندهما " ليس بالطّويل البائن ولا بالقصير ".

والبائن بالموحّدة اسم فاعل من بان ، أي : ظهر على غيره أو فارق من سواه = والمراد المفرط في الطّول مع اضطراب القامة.

ووقع في حديث أبي هريرة عند الذّهليّ في " الزّهريّات " بإسنادٍ حسن " كان ربعة وهو إلى الطّول أقرب ".

ووقع في حديث عائشة عند ابن أبي خيثمة : لَم يكن أحدٌ يُماشيه من النّاس ينسب إلى الطّول إلَّا طاله رسول الله ﷺ ، ولربّما اكتنفه الرّجلان الطّويلان فيطولهما ، فإذا فارقاه نسبا إلى الطّول ، ونسب رسول الله ﷺ إلى الرّبعة.

الحديث الرابع

٤٠١ - عن البراء بن عازبٍ ﵁ ، قال : أمرنا رسول الله ﷺ بسبعٍ ، ونهانا عن سبعٍ : أمرنا بعيادة المريض ، واتّباع الجنازة ، وتشميت العاطس ، وإبرار القسم أو المقسم ، ونصر المظلوم ، وإجابة الدّاعي ، وإفشاء السّلام. ونهانا عن خواتيم أو عن تختّمٍ بالذّهب ، وعن الشّرب بالفضّة ، وعن المياثر ، وعن القسّيّ ، وعن لبس الحرير ، والإستبرق ، والدّيباج.(١)

قوله : (أمرنا بعيادة المريض) وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة " حقّ المسلم على المسلم خمس " ، فذكر منها عيادة المريض.

ووقع في رواية مسلم " خمس تجب للمسلم على المسلم " فذكرها منها.

وجزم البخاري بالوجوب على ظاهر الأمر بالعيادة.(٢)

قال ابن بطّال : **يحتمل** : أن يكون الأمر على الوجوب ، بمعنى الكفاية كإطعام الجائع وفكّ الأسير ، **ويحتمل** : أن يكون للنّدب للحثّ على التّواصل والألفة.

وجزم الدّاوديّ بالأوّل فقال : هي فرض يحمله بعض النّاس عن

(١) أخرجه البخاري (١١٨٢ ، ٢٣١٣ ، ٤٨٨٠ ، ٥٣١٢ ، ٥٣٢٦ ، ٥٥٠٠ ، ٥٥١١ ، ٥٥٢٥ ، ٥٨٦٨ ، ٥٨٨١ ، ٦٢٧٨) ومسلم (٢٠٦٦) من طرق عن أشعث بن سليم عن معاوية بن سويد بن مقرن عن البراء ﵁.

(٢) بوَّب على الحديث بقوله (باب وجوب عيادة المريض)

بعض ، **وقال الجمهور** : هي في الأصل ندب ، وقد تصل إلى الوجوب في حقّ بعض دون بعض. **وعن الطّبريّ** : تتأكّد في حقّ من ترجى بركته ، وتسنّ فيمن يراعى حاله ، وتباح فيما عدا ذلك.

ونقل النّوويّ **الإجماع** على عدم الوجوب ، يعني على الأعيان.

وفي البخاري من حديث أبي موسى مرفوعاً : فكوا العاني ، يعني : الأسير ، وأطعموا الجائع ، وعودوا المريض.

واستدل بعموم قوله " عودوا المريض " على مشروعيّة العيادة في كلّ مريض ، لكن **استثنى بعضهم الأرمد**. لكون عائده قد يرى ما لا يراه هو ، وهذا الأمر خارجيّ قد يأتي مثله في بقيّة الأمراض كالمغمى عليه.

وقد جاء في عيادة الأرمد بخصوصها حديث زيد بن أرقم قال : عادني رسول الله ﷺ من وجع كان بعينيّ . أخرجه أبو داود وصحَّحه الحاكم ، وهو عند البخاريّ في " الأدب المفرد " وسياقه أتمّ.

وأمّا ما أخرجه البيهقيّ والطّبرانيّ مرفوعاً : ثلاثة ليس لهم عيادة : العين والدّمّل والضّرس . فصحّح البيهقيُّ أنّه موقوف على يحيى بن أبي كثير.

ويؤخذ من إطلاقه أيضاً عدم التّقييد بزمانٍ يمضي من ابتداء مرضه. **وهو قول الجمهور**.

وجزم الغزاليّ في " الإحياء " بأنّه لا يُعاد إلَّا بعد ثلاث.

واستند إلى حديث أخرجه ابن ماجه عن أنس : كان النّبيّ ﷺ لا

يعود مريضاً إلَّا بعد ثلاث. وهذا حديث ضعيف جدّاً. تفرّد به مسلمة بن عليّ وهو متروك ، وقد سئل عنه أبو حاتم ، فقال : هو حديث باطل . ووجدت له شاهداً من حديث أبي هريرة عند الطّبرانيّ في " الأوسط " وفيه راوٍ متروك أيضاً.

ويلتحق بعيادة المريض تعهّده وتفقّد أحواله والتّلطّف به ، وربّما كان ذلك في العادة سبباً لوجود نشاطه وانتعاش قوّته.

وفي إطلاق الحديث . أنّ العيادة لا تتقيّد بوقتٍ دون وقت ، لكن جرت العادة بها في طرفي النّهار ، وترجمة البخاريّ في الأدب المفرد "العيادة في الليل" ، وساق عن خالد بن الرّبيع ، قال : لَمَّا ثقل حذيفة أتوه في جوف الليل ، أو عند الصّبح ، فقال : أيّ ساعة هذه ؟ فأخبروه ، فقال : أعوذ بالله من صباح إلى النّار الحديث.

ونقل الأثرم عن أحمد ، أنّه قيل له بعد ارتفاع النّهار في الصّيف : تعود فلاناً ؟ قال : ليس هذا وقت عيادة.

ونقل ابن الصّلاح عن الفراويّ : أنّ العيادة تستحبّ في الشّتاء ليلاً وفي الصّيف نهاراً ، وهو غريب.

ومن آدابها أن لا يطيل الجلوس حتّى يضجر المريض أو يشقّ على أهله. فإن اقتضت ذلك ضرورة فلا بأس كما في حديث جابر الذي بعده[1].

(١) أخرجه البخاري "باب عيادة الْمُغمى عليه" (٥٦٥١) وفي مواضع أخرى ، ومسلم (٤٢٣١) عن جابر قال : مرضت مرضاً ، فأتاني النبي ﷺ يعودني وأبو بكر وهما

وقد ورد في فضل العيادة أحاديث كثيرةٌ جياد.

منها عند مسلم والتّرمذيّ من حديث ثوبان : إنّ المسلم إذا عاد أخاه المسلم لَم يزل في خرفة الجنّة.

وخرفة : بضمّ المعجمة وسكون الرّاء بعدها فاء ثمّ هاء ، هي الثّمرة إذا نضجت ، شبّه ما يحوزه عائد المريض من الثّواب بما يحوزه الذي يجتني الثّمر .

وقيل : المراد بها هنا الطّريق ، والمعنى : أنّ العائد يمشي في طريق تؤدّيه إلى الجنّة.

والتّفسير الأوّل أولى ، فقد أخرجه البخاريّ في " الأدب المفرد " من هذا الوجه . وفيه " قلت لأبي قلابة : ما خرفة الجنّة ؟ قال : جناها" ، وهو عند مسلم من جملة المرفوع.

وأخرج البخاريّ أيضاً من طريق عمر بن الحكم عن جابر رفعه : من عاد مريضاً خاض في الرّحمة حتّى إذا قعد استقرّ فيها. وأخرجه أحمد والبزّار وصحَّحه ابن حبّان والحاكم من هذا الوجه. وألفاظهم فيه مختلفة ، ولأحمد نحوه من حديث كعب بن مالك بسندٍ حسن.

تكميل : في الكافر خلاف ، قال ابن بطّال : إنّما تشرع عيادته إذا رجي أن يجيب إلى الدّخول في الإسلام ، فأمّا إذا لَم يطمع في ذلك فلا.

ماشيان ، فوجداني أغمي عليَّ ، فتوضأ النبي ﷺ ثم صبَّ وضوءه عليَّ ، فأفقت فإذا النبي ﷺ فقلتُ : يا رسول الله كيف أصنع في مالي ؟ كيف أقضي في مالي ؟ فلم يجبني بشيء حتى نزلت آية الميراث.

انتهى.

والذي يظهر : أنّ ذلك يختلف باختلاف المقاصد ، فقد يقع بعيادته مصلحة أخرى.

قال الماورديّ : عيادة الذمّيِّ جائزة ، والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة.

قوله : (واتّباع الجنائز) [1] الجنائز بفتح الجيم لا غير ، جمع جنازة بالفتح والكسر لغتان.

قال ابن قتيبة وجماعة : الكسر أفصح ، **وقيل** : بالكسر للنّعش وبالفتح للميّت ، وقالوا : لا يقال نعش إلَّا إذا كان عليه الميّت.

وفي الصحيحين " حقّ المسلم على المسلم خمس.. واتباع الجنائز " ، وفي رواية لمسلم " خمس تجب للمسلم على المسلم " [2].

وقد تبيّن أنّ معنى " الحقّ " هنا الوجوب. خلافاً لقول ابن بطّال : المراد حقّ الحرمة والصّحبة ، والظّاهر أنّ المراد به هنا وجوب الكفاية.

قوله : (وتشميت) بالمعجمة وللسّرخسيّ بالمهملة ، قال الخليل وأبو عبيد وغيرهما : يقال بالمعجمة وبالمهملة.

وقال ابن الأنباريّ : كلّ داعٍ بالخير مشمّت بالمعجمة وبالمهملة ،

---

(١) تقدّم الحديث عن فضل اتباع الجنازة في شرح حديث أبي هريرة ﷺ برقم (١٧٣).
(٢) لعلَّ الشارح نقله بالمعنى ، وإلا فلفظه في صحيح مسلم (٢١٦٢) " خمس تجب للمسلم على أخيه.... الحديث "

والعرب تجعل الشّين والسّين في اللفظ الواحد بمعنىً. انتهى.

وهذا ليس مطّرداً ، بل هو في مواضع معدودة ، وقد جمعها شيخنا شمس الدّين الشّيرازيّ صاحب القاموس في جزء لطيف.

قال أبو عبيد : التّشميت بالمعجمة أعلى وأكثر.

وقال عياض : هو كذلك للأكثر من أهل العربيّة وفي الرّواية.

وقال ثعلب : الاختيار بالمهملة ، لأنّه مأخوذ من السّمت وهو القصد والطّريق القويم . وأشار ابن دقيق العيد في " شرح الإلمام " إلى ترجيحه.

وقال القزّاز : التّشميت التّبريك ، والعرب تقول : شمّته إذا دعا له بالبركة ، وشمّت عليه إذا برّك عليه . وفي الحديث في قصّة تزويج عليّ بفاطمة " شمّت عليهما " إذا دعا لهما بالبركة.

ونقل ابن التّين عن أبي عبد الملك ، قال : التّسميت بالمهملة أفصح ، وهو من سمت الإبل في المرعى إذا جمعت ، فمعناه على هذا جمع الله شملك.

وتعقّبه : بأنّ سمت الإبل إنّما هو بالمعجمة ، وكذا نقله غير واحد أنّه بالمعجمة ، فيكون معنى سمّته دعا له بأن يجمع شمله.

وقيل : هو بالمعجمة من الشّماتة ، وهو فرح الشّخص بما يسوء عدوّه ، فكأنّه دعا له أن يكون في حال من يشمت به ، أو أنّه إذا حمد الله أدخل على الشّيطان ما يسوءه فشمت هو بالشّيطان.

وقيل : هو من الشّوامت جمع شامتة وهي القائمة ، يقال : لا ترك

الله له شامتة. أي : قائمة.

وقال ابن العربيّ في " شرح التّرمذيّ " : تكلم أهل اللّغة على اشتقاق اللفظين. ولَم يبيّنوا المعنى فيه وهو بديع ، وذلك أنّ العاطس ينحلّ كلّ عضو في رأسه وما يتّصل به من العنق ونحوه ، فكأنّه إذا قيل رحمك الله كان معناه. أعطاه الله رحمة يرجع بها بذلك إلى حاله قبل العطاس ويقيم على حاله من غير تغيير.

فإن كان التّسميت بالمهملة . فمعناه رجع كلّ عضو إلى سمته الذي كان عليه.

وإن كان بالمعجمة. فمعناه صان الله شوامته . أي : قوائمه التي بها قوام بدنه عن خروجها عن الاعتدال.

قال : وشوامت كلّ شيء قوامه ؛ فقوام الدّابّة بسلامة قوائمها التي ينتفع بها إذا سلمت ، وقوام الآدميّ بسلامة قوائمه التي بها قوامه وهي رأسه وما يتّصل به من عنق وصدر. انتهى ملخّصاً.

قوله : (العاطس) قال ابن دقيق العيد : ظاهر الأمر الوجوب ، ويؤيّده قوله في حديث أبي هريرة في البخاري مرفوعاً " إنّ الله يحبّ العطاس ، ويكره التّثاؤب ، فإذا عطس فحمد الله ، فحقٌّ على كل مسلمٍ سمعه أن يشمّته ".

وفي حديث أبي هريرة عند مسلم " حقّ المسلم على المسلم ستّ. فذكر فيها. وإذا عطس فحمد الله فشمّته ".

وللبخاريّ [1] من وجه آخر عن أبي هريرة " خمس تجب للمسلم على المسلم.. فذكر منها التّشميت " وهو عند مسلم أيضاً.

وفي حديث عائشة عند أحمد وأبي يعلى " إذا عطس أحدكم فليقل : الحمد لله ، وليقل من عنده : يرحمك الله " ، ونحوه عند الطّبرانيّ من حديث أبي مالك.

القول الأول : قد أخذ بظاهرها ابن مزينٍ من المالكيّة ، وقال به جمهور أهل الظّاهر.

وقال ابن أبي جمرة : قال جماعة من علمائنا : إنّه فرض عين.

وقوّاه ابن القيّم في حواشي السّنن ، فقال : جاء بلفظ الوجوب الصّريح ، وبلفظ " الحقّ " الدّالّ عليه ، وبلفظ " على " الظّاهرة فيه ، وبصيغة الأمر التي هي حقيقة فيه ، وبقول الصّحابيّ : أمرنا رسول الله ﷺ.

قال : ولا ريب أنّ الفقهاء أثبتوا وجوب أشياء كثيرة بدون مجموع هذه الأشياء.

القول الثاني : ذهب آخرون : إلى أنّه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، ورجّحه أبو الوليد بن رشيد وأبو بكر بن العربيّ ، وقال به الحنفيّة وجمهور الحنابلة.

القول الثالث : ذهب عبد الوهّاب وجماعة من المالكيّة إلى أنّه

---

(١) لَم يروه البخاري بهذا اللفظ ، وإنما رواه بلفظ " حق المسلم على المسلم خمس. فذكرها.."

مستحبّ ، ويجزئ الواحد عن الجماعة. وهو قول الشّافعيّة.

والرّاجح من حيث الدّليل القول الثّاني ، والأحاديث الصّحيحة الدّالة على الوجوب لا تنافي كونه على الكفاية ، فإنّ الأمر بتشميت العاطس - وإن ورد في عموم المكلفين - ففرض الكفاية يخاطب به الجميع على الأصحّ ويسقط بفعل البعض ، وأمّا مَن قال إنّه فرض على مبهم ، فإنّه ينافي كونه فرض عين.

وقد خُصّ من عموم الأمر بتشميت العاطس جماعة :

الأوّل : من لَم يحمد . فأخرج الشيخان عن أنس قال : عطس عند النبي ﷺ رجلان ، فشمت أحدهما ولَم يشمت الآخر ، فقال الذي لَم يشمته : عطس فلان فشمته ، وعطست أنا فلم تشمتني ، قال : إنَّ هذا حمد الله ، وإنك لَم تحمد الله.

ولمسلم من حديث أبي موسى بلفظ : إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه ، وإن لَم يحمد الله فلا تشمتوه.

قال النووي : مقتضى هذا الحديث. أنَّ من لَم يحمد الله لَم يشمت.

قلت : هو منطوقه ، لكن هل النهي فيه للتحريم أو للتنزيه ؟.

الجمهور على الثاني.

قال : وأقل الحمد والتشميت أن يسمع صاحبه ، ويؤخذ منه أنه إذا أتى بلفظ آخر غير الحمد لا يشمت.

وقد أخرج أبو داود والنسائي وغيرهما من حديث سالم بن عبيد الأشجعي قال : عطس رجلٌ فقال : السلام عليكم ، فقال النبي ﷺ :

عليك وعلى أمك ، وقال : إذا عطس أحدكم فليحمد الله.

واستدل به على أنه يشرع التشميت لمن حمد إذا عرف السامع أنه حمد الله وإن لَم يسمعه ، كما لو سمع العطسة ولَم يسمع الحمد ، بل سمع من شمت ذلك العاطس ، فإنه يشرع له التشميت لعموم الأمر به لمن عطس فحمد.

وقال النووي : المختار أنه يشمته من سمعه دون غيره . وحكى ابن العربي اختلافا فيه ، ورجح أنه يشمته.

قلت : وكذا نقله ابن بطال وغيره عن مالك ، واستثنى ابن دقيق العيد من علم أنَّ الذين عند العاطس جَهَلَة لا يفرقون بين تشميت من حمد وبين من لَم يحمد ، والتشميت متوقف على من علم أنه حمد ، فيمتنع تشميت هذا ولو شمته من عنده ، لأنه لا يعلم هل حمد أو لا ؟ فإن عطس وحمد ولَم يشمته أحدٌ فسمعه من بعد عنه استحب له أن يشمته حين يسمعه.

وقد أخرج ابن عبد البر بسند جيد عن أبي داود صاحب السنن ، أنه كان في سفينة فسمع عاطساً على الشط حَمِد ، فاكترى قارباً بدرهم حتى جاء إلى العاطس فشمته ، ثم رجع ، فسئل عن ذلك ؟ فقال : لعلَّه يكون مجاب الدعوة ، فلما رقدوا سمعوا قائلا يقول : يا أهل السفينة إنَّ أبا داود اشترى الجنة من الله بدرهم.

الثّـاني : الكافر . فقد أخرج أبو داود وصحَّحه الحاكم من حديث أبي موسى الأشعريّ قال : كانت اليهود يتعاطسون عند النّبيّ ﷺ.

رجاء أن يقول يرحمكم الله فكان يقول : يهديكم الله ويصلح بالكم ".

قال ابن دقيق العيد : إذا نظرنا إلى قول مَن قال من أهل اللّغة : إنّ التّشميت الدّعاء بالخير . دخل الكفّار في عموم الأمر بالتّشميت ، وإذا نظرنا إلى من خصّ التّشميت بالرّحمة لَم يدخلوا.

قال : ولعلَّ من خصّ التّشميت بالدّعاء بالرّحمة بناه على الغالب ، لأنّه تقييد لوضع اللفظ في اللّغة.

قلت : وهذا البحث أنشأه من حيث اللّغة ، وأمّا من حيث الشّرع. فحديث أبي موسى دالٌّ على أنّهم يدخلون في مطلق الأمر بالتّشميت ، لكن لهم تشميت مخصوص وهو الدّعاء لهم بالهداية وإصلاح البال وهو الشّأن. ولا مانع من ذلك ، بخلاف تشميت المسلمين ، فإنّهم أهل الدّعاء بالرّحمة بخلاف الكفّار.

الثّالث : المزكوم إذا تكرّر منه العطاس فزاد على الثّلاث . فإنّ ظاهر الأمر بالتّشميت يشمل من عطس واحدة أو أكثر.

لكن أخرج البخاريّ في "الأدب المفرد" من طريق محمّد بن عجلان عن سعيد المقبريّ عن أبي هريرة قال : يشمّته واحدة وثنتين وثلاثاً ، وما كان بعد ذلك فهو زكام ". هكذا أخرجه موقوفاً من رواية سفيان بن عيينة عنه.

وأخرجه أبو داود من طريق يحيى القطّان عن ابن عجلان كذلك ولفظه " شمّت أخاك " ، وأخرجه من رواية الليث عن ابن عجلان ، وقال فيه : لا أعلمه إلَّا رفعه إلى النّبيّ ﷺ.

قال أبو داود : ورفعه موسى بن قيس عن ابن عجلان أيضاً.

وفي " الموطّأ " عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه رفعه : إن عطس فشمّته ، ثمّ إن عطس فشمّته ، ثمّ إن عطس فقل : إنّك مضنوك.

قال ابن أبي بكر : لا أدري بعد الثّالثة أو الرّابعة.

وهذا مرسل جيّد ، وأخرجه عبد الرّزّاق عن معمر عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه قال : فشمّته ثلاثاً ، فما كان بعد ذلك فهو زكام.

وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عمرو بن العاص : شمّتوه ثلاثاً ، فإن زاد فهو داء يخرج من رأسه. موقوف أيضاً ، ومن طريق عبد الله بن الزّبير : أنّ رجلاً عطس عنده فشمّته ، ثمّ عطس ، فقال له في الرّابعة : أنت مضنوك . موقوف أيضاً . ومن طريق عبد الله بن عمر مثله ، لكن قال " في الثّالثة ".

ومن طريق عليّ بن أبي طالب : شمّته ما بينك وبينه ثلاث ، فإن زاد فهو ريح" ، وأخرج عبد الرّزّاق عن معمر عن قتادة : يشمّت العاطس إذا تتابع عليه العطاس ثلاثاً.

قال النّوويّ في "الأذكار" : إذا تكرّر العطاس متتابعاً فالسّنّة أن يشمّته لكل مرّة إلى أن يبلغ ثلاث مرّات ، رويناه في صحيح مسلم وأبي داود والتّرمذيّ عن سلمة بن الأكوع ، أنّه سمع النّبيّ ﷺ ، وعطس عنده رجل فقال له : يرحمك الله ، ثمّ عطس أخرى ، فقال له رسول الله ﷺ : الرّجل مزكوم. هذا لفظ رواية مسلم ، وأمّا أبو داود والتّرمذيّ فقالا : قال سلمة : عطس رجلٌ عند النّبيّ ﷺ. وأنا شاهد

، فقال له رسول الله ﷺ : يرحمك الله ، ثمّ عطس الثّانية أو الثّالثة ، فقال رسول الله : يرحمك الله ، هذا رجلٌ مزكومٌ ". انتهى كلامه ، ونقلت من نسخة عليها خطّه بالسّماع عليه.

والذي نسبه إلى أبي داود والتّرمذيّ من إعادة قوله ﷺ للعاطس يرحمك الله ، ليس في شيء من نسخها كما سأبيّنه ، فقد أخرجه أيضاً أبو عوانة وأبو نعيم في "مستخرجيهما" والنّسائيّ وابن ماجه والدّارميّ وأحمد وابن أبي شيبة وابن السّنّيّ وأبو نعيم أيضاً في " عمل اليوم والليلة " وابن حبّان في "صحيحه" والبيهقيّ في " الشّعب " كلّهم من رواية عكرمة بن عمّار عن إياس بن سلمة عن أبيه ، وهو الوجه الذي أخرجه منه مسلم.

وألفاظهم متفاوتة ، وليس عند أحدٍ منهم إعادة يرحمك الله في الحديث.

وكذلك ما نسبه إلى أبي داود والتّرمذيّ ، أنّ عندهما " ثمّ عطس الثّانية أو الثّالثة " فيه نظرٌ ، فإنّ لفظ أبي داود " أنّ رجلاً عطس " ، والباقي مثل سياق مسلم سواء إلَّا أنّه لَم يقل أخرى.

ولفظ التّرمذيّ مثل ما ذكره النّوويّ إلى قوله " ثمّ عطس " ، فإنّه ذكره بعده مثل أبي داود سواء ، وهذه رواية ابن المبارك عنده ، وأخرجه من رواية يحيى القطّان ، فأحال به على رواية ابن المبارك ، فقال : نحوه إلَّا أنّه قال له في الثّانية . أنت مزكوم . وفي رواية شعبة : قال يحيى القطّان . وفي رواية عبد الرّحمن بن مهديّ " قال له في الثّالثة

: أنت مزكوم ".

وهؤلاء الأربعة رووه عن عكرمة بن عمّار . وأكثر الرّوايات المذكورة ليس فيها تعرّض للثّالثة.

ورجّح التّرمذيّ مَن قال " في الثّالثة " على رواية مَن قال " في الثّانية ".

وقد وجدت الحديث من رواية يحيى القطّان . يوافق ما ذكره النّوويّ . وهو ما أخرجه قاسم بن أصبغ في "مصنّفه" وابن عبد البرّ من طريقه قال : حدّثنا محمّد بن عبد السّلام حدّثنا محمّد بن بشّار حدّثنا يحيى القطّان حدّثنا عكرمة فذكره بلفظ " عطس رجلٌ عند النّبيّ ﷺ فشمّته ، ثمّ عطس فشمّته ، ثمّ عطس فقال له في الثّالثة : أنت مزكوم. هكذا رأيت فيه . ثمّ عطس فشمّته . وقد أخرجه الإمام أحمد عن يحيى القطّان . ولفظه " ثمّ عطس الثّانية والثّالثة ، فقال النّبيّ ﷺ : الرّجل مزكوم.

وهذا اختلاف شديد في لفظ هذا الحديث ، لكن الأكثر على ترك ذكر التّشميت بعد الأولى.

وأخرجه ابن ماجه من طريق وكيع عن عكرمة بلفظٍ آخر قال : يشمّت العاطس ثلاثاً ؛ فما زاد فهو مزكوم . وجعل الحديث كلّه من لفظ النّبيّ ﷺ . وأفاد تكرير التّشميت.

وهي رواية شاذّة لمخالفة جميع أصحاب عكرمة في سياقه ، ولعلَّ ذلك من عكرمة المذكور لَمَّا حدّث به وكيعاً . فإنّ في حفظه مقالاً ، فإن

كانت محفوظة فهو شاهد قويّ لحديث أبو هريرة.

ويستفاد منه مشروعيّة تشميت العاطس ما لَم يزد على ثلاث إذا حمد الله . سواء تتابع عطاسه أم لا ، فلو تتابع ولَم يحمد لغلبة العطاس عليه ، ثمّ كرّر الحمد بعدد العطاس . فهل يشمّت بعدد الحمد ؟.

فيه نظرٌ. وظاهر الخبر نعم.

وقد أخرج أبو يعلى وابن السّنّيّ من وجه آخر عن أبي هريرة النّهي عن التّشميت بعد ثلاث ، ولفظه : إذا عطس أحدكم فليشمّته جليسه ، فإن زاد على ثلاث فهو مزكوم ، ولا يشمّته بعد ثلاث.

قال النّوويّ : فيه رجل لَم أتحقّق حاله ، وباقي إسناده صحيح.

قلت : الرّجل المذكور هو سليمان بن أبي داود الحرّانيّ ، والحديث عندهما من رواية محمّد بن سليمان عن أبيه ، ومحمّد موثّق . وأبوه يقال له الحرّانيّ ضعيف ، قال فيه النّسائيّ : ليس بثقةٍ ولا مأمون.

قال النّوويّ : وأمّا الذي رويناه في سنن أبي داود والتّرمذيّ عن عبيد بن رفاعة الصّحابيّ قال : قال رسول الله ﷺ : يشمّت العاطس ثلاثاً فإن زاد فإن شئت فشمّته ، وإن شئت فلا . فهو حديث ضعيف.

قال فيه التّرمذيّ : هذا الحديث غريب ، وإسناده مجهول.

قلت : إطلاقه عليه الضّعف ليس بجيّدٍ ، إذا لا يلزم من الغرابة الضّعف ، وأمّا وصف التّرمذيّ إسناده بكونه مجهولاً فلم يرد جميع رجال الإسناد فإنّ معظمهم موثّقون ، وإنّما وقع في روايته تغيير اسم بعض رواته وإبهام اثنين منهم.

وذلك أنّ أبا داود والتّرمذيّ أخرجاه معاً من طريق عبد السّلام بن حرب عن يزيد بن عبد الرّحمن ، **ثمّ اختلفا :**

فأمّا رواية أبي داود . ففيها عن يحيى بن إسحاق بن أبي طلحة عن أمّه حميدة أو عبيدة بنت عبيد بن رفاعة عن أبيها ، وهذا إسناد حسن ، والحديث مع ذلك مرسل كما سأبيّن ، وعبد السّلام بن حرب من رجال الصّحيح . ويزيد هو أبو خالد الدّالانيّ ، وهو صدوق في حفظه شيء ، ويحيى بن إسحاق وثّقه يحيى بن معين.

وأمّه حميدة روى عنها أيضاً زوجها إسحاق بن أبي طلحة ، وذكرها ابن حبّان في ثقات التّابعين.

وأبوها عبيد بن رفاعة ذكروه في الصّحابة لكونه ولد في عهد النّبيّ ﷺ ، وله رؤية ، قاله ابن السّكن ، قال : ولَم يصحّ سماعه.

وقال البغويّ : روايته مرسلة ، وحديثه عن أبيه عند التّرمذيّ والنّسائيّ وغيرهما.

وأمّا رواية التّرمذيّ . ففيها عن عمر بن إسحاق بن أبي طلحة عن أمّه عن أبيها . كذا سمّاه عمر . ولَم يسمّ أمّه ولا أباها ، وكأنّه لَم يمعن النّظر فيه.

ثمّ قال : إنّه إسناد مجهول . وقد تبيّن أنّه ليس بمجهولٍ ، وأنّ الصّواب يحيى بن إسحاق لا عمر ، فقد أخرجه الحسن بن سفيان وابن السّنّيّ وأبو نعيم وغيرهم من طريق عبد السّلام بن حرب ، فقالوا : يحيى بن إسحاق ، وقالوا : حميدة بغير شكٍّ . وهو المعتمد.

وقال ابن العربيّ : هذا الحديث - وإن كان فيه مجهول - لكن يستحبّ العمل به ، لأنّه دعاء بخيرٍ وصلة وتودّد للجليس ، فالأولى العمل به. والله أعلم.

وقال ابن عبد البرّ : دلَّ حديث عبيد بن رفاعة على أنّه يشمّت ثلاثاً ، ويقال أنت مزكوم بعد ذلك ، وهي زيادة يجب قبولها . فالعمل بها أولى.

ثمّ حكى النّوويّ عن ابن العربيّ : **أنّ العلماء اختلفوا** . هل يقول لمن تتابع عطاسه أنت مزكوم في الثّانية أو الثّالثة أو الرّابعة ؟ **على أقوال**. والصّحيح في الثّالثة .

قال : ومعناه إنّك لست ممّن يشمّت بعدها ، لأنّ الذي بك مرض ، وليس من العطاس المحمود النّاشئ عن خفّة البدن.

قال : فإن قيل : فإذا كان مرضاً فينبغي أن يشمّت بطريق الأولى ، لأنّه أحوج إلى الدّعاء من غيره ، قلنا : نعم . لكن يدعى له بدعاءٍ يلائمه لا بالدّعاء المشروع للعاطس ، بل من جنس دعاء المسلم للمسلم بالعافية.

وذكر ابن دقيق العيد عن **بعض الشّافعيّة** ، أنّه قال : يكرّر التّشميت إذا تكرّر العطاس إلَّا أن يعرف أنّه مزكوم فيدعو له بالشّفاء.

قال : وتقريره أنّ العموم يقتضي التّكرار إلَّا في موضع العلة وهو الزّكام .

قال : وعند هذا يسقط الأمر بالتّشميت عند العلم بالزّكام ، لأنّ

التّعليل به يقتضي أن لا يشمّت من علم أنّ به زكاماً أصلاً.

وتعقّبه : بأنّ المذكور هو العلة دون التّعليل ، وليس المعلل هو مطلق التّرك ليعمّ الحكم عليه بعموم علته ، بل المعلل هو التّرك بعد التّكرير ، فكأنّه قيل : لا يلزم تكرّر التّشميت لأنّه مزكوم.

قال : ويتأيّد بمناسبة المشقّة النّاشئة عن التّكرار.

الرّابع : ممّن يخصّ من عموم العاطسين من يكره التّشميت.

قال ابن دقيق العيد : ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ من عرف من حاله أنّه يكره التّشميت أنّه لا يشمّت إجلالاً للتّشميت أن يؤهّل له من يكرهه ، فإن قيل : كيف يترك السّنّة لذلك ؟ قلنا : هي سنّة لمن أحبّها ، فأمّا من كرهها ورغب عنها فلا. قال : ويطّرد ذلك في السّلام والعيادة.

قال ابن دقيق العيد : والذي عندي أنّه لا يمتنع من ذلك إلَّا من خاف منه ضرراً ، فأمّا غيره فيشمّت امتثالاً للأمر ومناقضة للمتكبّر في مراده وكسراً لسورته في ذلك ، وهو أولى من إجلال التّشميت.

قلت : ويؤيّده أنّ لفظ التّشميت دعاء بالرّحمة. فهو يناسب المسلم كائناً من كان. والله أعلم.

الخامس : قال ابن دقيق العيد : يستثنى أيضاً من عطس والإمام يخطب ، فإنّه يتعارض الأمر بتشميت من سمع العاطس والأمر بالإنصات لمن سمع الخطيب ، والرّاجح الإنصات لإمكان تدارك التّشميت بعد فراغ الخطيب ، ولا سيّما إن قيل بتحريم الكلام والإمام

يخطب ، وعلى هذا . فهل يتعيّن تأخير التّشميت حتّى يفرغ الخطيب ، أو يشرع له التّشميت بالإشارة. ؟.

فلو كان العاطس الخطيب فحمد واستمرّ في خطبته فالحكم كذلك ، وإن حمد فوقف قليلاً ليشمّت فلا يمتنع أن يشرع تشميته.

السّادس : ممّن يمكن أن يستثنى ، مَن كان عند عطاسه في حالة يمتنع عليه فيها ذكر الله ، كما إذا كان على الخلاء أو في الجماعة. فيؤخّر ثمّ يحمد الله فيشمّت . فلو خالف فحمد في تلك الحالة ، هل يستحقّ التّشميت. ؟ فيه نظرٌ.

قوله : (وإبرار القسم أو المُقسِم) أي : بفعل ما أراده الحالف ليصير بذلك بارّاً . **واختلف في ضبط السّين.**

فالمشهور : أنّها بالكسر وضمّ أوّله على أنّه اسم فاعل.

وقيل : بفتحها. أي : الإقسام ، والمصدر قد يأتي للمفعول مثل أدخلته مدخلاً بمعنى الإدخال . وكذا أخرجته.

قال الرّاغب وغيره : القسم بفتحتين الحلف ، وأصله من القسامة ، وهي الأيمان التي على أولياء المقتول ، ثمّ استعمل في كلّ حلف.

قال ابن المنذر : اختلف فيمن قال أقسمت بالله أو أقسمت مجردة.[١]

---

(١) قال البخاري في صحيحه في كتاب الأيمان والنذور : باب قول الله تعالى : {وأقسموا بالله جهد أيمانهم} وقال ابن عباس : قال أبو بكر : فوالله يا رسول الله ، لتحدثني بالذي أخطأت في الرؤيا ، قال : لا تقسم. ثم أورد أحديثَ منها حديثُ الباب.
قال ابن حجر في "الفتح" (١١/ ٥٤٢) : والغرض منه هنا قوله " لا تقسم " موضع

فقال قوم : هي يمين وإن لم يقصد ، وممن روي ذلك عنه ابن عمر وابن عباس ، وبه قال النخعي والثوري والكوفيون.

وقال الأكثرون : لا تكون يميناً إلا أن ينوي.

وقال مالك : أقسمت بالله يميناً وأقسمت مجردة لا تكون يميناً إلَّا إن نوى.

وقال الإمام الشافعي : المجردة لا تكون يميناً أصلاً ولو نوى ، وأقسمت بالله إن نوى تكون يمينا.

وقال إسحاق : لا تكون يمينا أصلا.

وعن أحمد : كالأول **، وعنه** : كالثاني.

وعنه : إن قال قسماً بالله فيمين جزماً لأنَّ التقدير أقسمت بالله قسماً ، وكذا لو قال ألية بالله

قوله : (ونصر المظلوم) هو فرض كفاية ، وهو عامٌّ في المظلومين وكذلك في الناصرين بناء على أنَّ فرض الكفاية مخاطب به الجميع. وهو الراجح.

قوله " لا تحلف " فأشار البخاري إلى الردِّ على من قال : إن من قال : أقسمت. انعقدت يميناً ، ولأنه لو قال بدل أقسمت حلفتُ لم تنعقد اتفاقاً إلَّا إن نوى اليمين ، أو قصد الإخبار بأنه سبق منه حلف ، وأيضاً فقد أمر ﷺ بإبرار القسم ، فلو كان أقسمت يميناً لأبرَّ أبا بكر حين قالها ، ومن ثم أورد حديث البراء عقبه ، ولهذا أورد حديث حارثة آخر الباب " لو أقسم على الله لأبره " إشارة إلى أنها لو كانت يميناً لكان أبو بكر أحقَّ بأن يبرَّ قسمه ، لأنه رأس أهل الجنة من هذه الأُمّة ، وأما حديث أسامة في قصة بنت النبي ﷺ ، فالظاهر أنها أقسمت حقيقة ، فقد تقدم في الجنائز بلفظ " تُقسم عليه ليأتينها ". والله أعلم. انتهى

ويتعين أحياناً على من له القدرة عليه وحده إذا لَم يترتب على إنكاره مفسدة أشد من مفسدة المنكر ، فلو علِم أو غلب على ظنه أنه لا يفيد سقط الوجوب وبقي أصل الاستحباب بالشرط المذكور ، فلو تساوت المفسدتان تخير.

وشرْطُ الناصرِ أن يكون عالماً بكون الفعل ظلما. ويقع النصْر مع وقوع الظلم وهو حينئذ حقيقة ، وقد يقع قبل وقوعه كمن أنقذ إنسانا من يد إنسان طالبه بمال ظلما وهدده إن لَم يبذله ، وقد يقع بعد وهو كثير.

تكميل : أخرج الشيخان عن أنس ﵁ ، قال : قال رسول الله ﷺ : انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، فقال رجلٌ : يا رسولَ الله ، أنصره إذا كان مظلوماً ، أفرأيت إذا كان ظالما كيف أنصره ؟ قال : تحجزه ، أو تمنعه ، من الظلم . فإنَّ ذلك نصره".

ولمسلم في حديث جابر نحو الحديث . وفيه " إن كان ظالماً فلينهه فإنه له نصرة ".

قال ابن بطال : النصر عند العرب الإعانة ، وتفسيره لنصر الظالم بمنعه من الظلم من تسمية الشيء بما يئول إليه ، وهو من وجيز البلاغة.

قال البيهقي : معناه أنَّ الظالم مظلوم في نفسه فيدخل فيه ردع المرء عن ظلمه لنفسه حسا ومعنى ، فلو رأى إنساناً يريد أن يجب نفسه لظنه أن ذلك يزيل مفسدة طلبه الزنا مثلاً منعه من ذلك ، وكان ذلك

نصراً له ، واتحد في هذه الصورة الظالم والمظلوم.

قوله : (وإجابة الدّاعي) نقل ابن عبد البرّ ثمّ عياض ثمّ النّوويّ **الاتّفاق** على القول بوجوب الإجابة لوليمة العرس ، وفيه نظرٌ.

نعم المشهور من أقوال العلماء.

القول الأول : الوجوب ، وصرّح جمهور الشّافعيّة والحنابلة بأنّها فرض عين . ونصّ عليه مالك.

القول الثاني : عن بعض الشّافعيّة والحنابلة أنّها مستحبّة ، وذكر اللخميّ من المالكيّة أنّه المذهب ، وكلام صاحب الهداية يقتضي الوجوب مع تصريحه بأنّها سنّة ، فكأنّه أراد أنّها وجبت بالسّنّة ، وليست فرضاً كما عرف من قاعدتهم.

القول الثالث : عن بعض الشّافعيّة والحنابلة . هي فرض كفاية.

وحكى ابن دقيق العيد في " شرح الإلمام " : أنّ محلّ ذلك إذا عمّت الدّعوة . أمّا لو خصّ كلّ واحد بالدّعوة فإنّ الإجابة تتعيّن.

وشرط وجوبها أن يكون الدّاعي مكلفاً حرّاً رشيداً ، وأن لا يخصّ الأغنياء دون الفقراء ، وأن لا يظهر قصد التّودّد لشخصٍ بعينه لرغبةٍ فيه أو رهبة منه ، وأن يكون الدّاعي مسلماً على الأصحّ. وأن يختصّ باليوم الأوّل على المشهور ، وأن لا يسبق فمن سبق تعيّنت الإجابة له دون الثّاني ، وإن جاءا معاً قدّم الأقرب رحماً على الأقرب جواراً على الأصحّ ، فإن استويا أقرع ، وأن لا يكون هناك من يتأذّى بحضوره من منكر وغيره ، وأن لا يكون له عذر.

وضبطه الماورديّ بما يرخّص به في ترك الجماعة ، هذا كلّه في وليمة العرس.

وقال الكرمانيّ : قوله " الدّاعي " عامّ ، **وقد قال الجمهور** : تجب في وليمة النّكاح وتستحبّ في غيرها ، فيلزم استعمال اللفظ في الإيجاب والنّدب وهو ممتنع .

قال : والجواب : أنّ **الشّافعيّ** أجازه ، وحمله غيره على عموم المجاز. انتهى.

ويحتمل : أن يكون هذا اللفظ - وإن كان عامّاً - فالمراد به خاصّ ، وأمّا استحباب إجابة طعام غير العرس فمن دليل آخر . فأخرج الشيخان من رواية موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال : أجيبوا الدعوة إذا دعيتم. قال : كان عبد الله يأتي الدعوة في العرس وغير العرس وهو صائم.

واللام في قوله " الدعوة ".

يحتمل : أن تكون للعهد ، والمراد وليمة العرس.

ويؤيّده رواية ابن عمر الأخرى في الصحيحين " إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليأتها " ، وقد تقرّر أنّ الحديث الواحد إذا تعدّدت ألفاظه ، وأمكن حمل بعضها على بعض تعيّن ذلك.

ويحتمل : أن تكون اللام للعموم ، وهو الذي فهمه راوي الحديث ، فكان يأتي الدّعوة للعرس ولغيره.

وأخرجه مسلم وأبو داود من طريق أيّوب عن نافع بلفظ " إذا دعا

أحدكم أخاه فليجب عرساً كان أو نحوه".

ولمسلمٍ من طريق الزّبيديّ عن نافع بلفظ "من دعي إلى عرس أو نحوه فليجب" ، وهذا يؤيّد ما فهمه ابن عمر ، وأنّ الأمر بالإجابة لا يختصّ بطعام العرس.

وقد أخذ بظاهر الحديث **بعض الشّافعيّة** ، فقال بوجوب الإجابة إلى الدّعوة مطلقاً عرساً كان أو غيره بشرطه ؛ ونقله ابن عبد البرّ **عن عبيد الله بن الحسن العنبريّ قاضي البصرة**.

وزعم ابن حزم : **أنّه قول جمهور الصّحابة والتّابعين**.

ويعكّر عليه ما أخرجه أحمد في "مسنده" عن عثمان بن أبي العاص – وهو من مشاهير الصّحابة – أنّه قال في وليمة الختان : لَم يكن يُدعى لها.

لكن يمكن الانفصال عنه بأنّ ذلك لا يمنع القول بالوجوب لو دُعوا.

وعند عبد الرّزّاق بإسنادٍ صحيح عن ابن عمر ، أنّه دعا بالطّعام ، فقال رجلٌ من القوم : أعفني ، فقال ابن عمر : إنّه لا عافية لك من هذا ، فقم.

وأخرج الشّافعيّ وعبد الرّزّاق بسندٍ صحيح عن ابن عبّاس ، أنّ ابن صفوان دعاه فقال : إنّي مشغول ، وإن لَم تعفني جئته.

وجزم بعدم الوجوب في غير وليمة النّكاح. **المالكيّة والحنفيّة والحنابلة وجمهور الشّافعيّة** ؛ وبالغ السّرخسيّ منهم فنقل فيه **الإجماع**.

ولفظ الشّافعيّ : إتيان دعوة الوليمة حقّ ، والوليمة التي تعرف وليمة العرس ، وكلّ دعوة دعي إليها رجلٌ وليمةٌ. فلا أرخّص لأحدٍ في تركها ، ولو تركها لَم يتبيّن أنّه عاصٍ في تركها كما تبيّن لي في وليمة العرس.

قوله : (وإفشاء السّلام) الإفشاء الإظهار ، والمراد نشر السّلام بين النّاس ليحيوا سنّته. وفي رواية لهما " وردّ السلام " بدل إفشاء السلام. ولا مغايرة في المعنى ، لأنّ ابتداء السّلام وردّه متلازمان ، وإفشاء السّلام ابتداء يستلزم إفشاءه جواباً.

وأخرج البخاريّ في " الأدب المفرد " بسندٍ صحيح عن ابن عمر : إذا سلّمت فأسمِع ، فإنّها تحيّة من عند الله.

قال النّوويّ : أقلّه أن يرفع صوته بحيث يسمع المسلم عليه ، فإن لَم يسمعه لَم يكن آتياً بالسّنّة . ويستحبّ أن يرفع صوته بقدر ما يتحقّق أنّه سمعه ، فإن شكّ استظهر . ويستثنى من رفع الصّوت بالسّلام ما إذا دخل على مكان فيه أيقاظ ونيام ، فالسّنّة فيه ما ثبت في صحيح مسلم عن المقداد ، قال : كان النّبيّ ﷺ يجيء من الليل فيسلم تسليماً لا يوقظ نائماً ، ويسمع اليقظان.

ونقل النّوويّ عن المتولي أنّه قال : يُكره إذا لقي جماعة أن يخصّ بعضهم بالسّلام ؛ لأنّ القصد بمشروعيّة السّلام تحصيل الألفة ، وفي التّخصيص إيحاش لغير من خصّ بالسّلام.

وقد جاء إفشاء السّلام من حديث البراء بلفظٍ آخر. وهو عند

البخاري في " الأدب المفرد " وصحَّحه ابن حبّان من طريق عبد الرّحمن بن عوسجة عنه رفعه : أفشوا السّلام تسلموا . وله شاهد من حديث أبي الدّرداء مثله عند الطّبرانيّ.

ولمسلمٍ من حديث أبي هريرة مرفوعاً : ألا أدلّكم على ما تحابّون به؟ أفشوا السّلام بينكم.

قال ابن العربيّ : فيه أنّ من فوائد إفشاء السّلام حصول المحبّة بين المتسالمين ، وكان ذلك لِما فيه من ائتلاف الكلمة لتعمّ المصلحة بوقوع المعاونة على إقامة شرائع الدّين وإخزاء الكافرين ، وهي كلمة إذا سمعت أخلصت القلب الواعي لها عن النّفور إلى الإقبال على قائلها.

وعن عبد الله بن سلامٍ رفعه : أطعموا الطّعام وأفشوا السّلام. الحديث. وفيه : تدخلوا الجنّة بسلامٍ. أخرجه البخاريّ في " الأدب المفرد " وصحَّحه التّرمذيّ والحاكم ، وللأوّلين وصحَّحه ابن حبّان من حديث عبد الله بن عمرو رفعه : اعبدوا الرّحمن ، وأفشوا السّلام. الحديث. وفيه : تدخلوا الجنان.

ومن الأحاديث في إفشاء السّلام. ما أخرجه النّسائيّ عن أبي هريرة رفعه : إذا قعد أحدكم فليسلم ، وإذا قام فليسلم ، فليست الأولى أحقّ من الآخرة.

وأخرج ابن أبي شيبة من طريق مجاهد عن ابن عمر. قال : إن كنتُ لأخرج إلى السّوق ، وما لي حاجة إلّا أن أسلِّم ويُسلّم عليّ.

وأخرج البخاريّ في " الأدب المفرد " من طريق الطّفيل بن أبيّ بن كعب عن ابن عمر نحوه ، لكن ليس فيها شيء على شرط البخاريّ.

واستدل بالأمر بإفشاء السّلام. على أنّه لا يكفي السّلام سرّاً بل يشترط الجهر ، وأقلّه أن يسمع في الابتداء وفي الجواب.

ولا تكفي الإشارة باليد ونحوه. وقد أخرج النّسائيّ بسندٍ جيّد عن جابر رفعه : لا تسلِّموا تسليم اليهود ، فإنّ تسليمهم بالرّءوس والأكفّ.

ويُستثنى من ذلك حالة الصّلاة ، فقد وردت أحاديث جيّدة ، أنّه ﷺ ردّ السّلام وهو يُصلِّي إشارة ، منها حديث أبي سعيد ، أنّ رجلاً سلَّم على النّبيّ ﷺ وهو يُصلِّي. فردّ عليه إشارة.[١] ومن حديث ابن مسعود نحوه.[٢]

وكذا من كان بعيداً بحيث لا يسمع التّسليم ، يجوز السّلام عليه إشارة ويتلفّظ مع ذلك بالسّلام ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال

---

(١) أخرجه الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (١/ ٤٥٤) والطبراني في "الأوسط" (٨٦٣١) من طرق عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري به . وزاد ، قال : فلمَّا سلَّم النبي ﷺ قال : كنَّا نرد السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك.
قال الهيثمي في "المجمع" (٢/ ٩٨) : رواه البزار. وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث . وثَّقه عبد الملك بن شعيب بن الليث فقال : ثقة مأمون ، وضعَّفه الأئمة أحمد وغيره.

(٢) أخرجه الطبراني في "الكبير" (٩٧٨٣) وفي "الأوسط" (٥٩١٨) عنه قال : مررت برسول الله ﷺ وهو يصلي فسلَّمت عليه فأشار إليَّ.
قال الهيثمي في "المجمع" (٢ / ٩٨) : رجاله رجال الصحيح.
وفي الباب عن صهيب وابن عمر وغيرهم أخرجها أبو داود في السنن.

: يكره السّلام باليد ، ولا يكره بالرّأس.

وقال ابن دقيق العيد : استدل بالأمر بإفشاء السّلام مَن قال بوجوب الابتداء بالسّلام ، وفيه نظرٌ . إذ لا سبيل إلى القول بأنّه فرض عين على التّعميم من الجانبين ، وهو أن يجب على كلّ أحد أن يسلم على كلّ من لقيه لِما في ذلك من الحرج والمشقّة ، فإذا سقط من جانبي العمومين سقط من جانبي الخصوصين إذ لا قائل يجب على واحد دون الباقين ، ولا يجب السّلام على واحد دون الباقين.

قال : وإذا سقط على هذه الصّورة لَم يسقط الاستحباب ، لأنّ العموم بالنّسبة إلى كلا الفريقين ممكن. انتهى.

وهذا البحث ظاهر في حقّ مَن قال : إنّ ابتداء السّلام فرض عين ، وأمّا مَن قال : فرض كفاية فلا يرد عليه ، إذا قلنا إنّ فرض الكفاية ليس واجباً على واحد بعينه.

قال : ويستثنى من الاستحباب من ورد الأمر بترك ابتدائه بالسّلام كالكافر.

قلت : ويدلّ عليه قوله في الحديث المذكور قبل " إذا فعلتموه تحاببتم " والمسلم مأمور بمعاداة الكافر فلا يشرع له فعل ما يستدعي محبّته ومواددته.

وقد اختلف أيضاً في مشروعيّة السّلام على الفاسق وعلى الصّبيّ ، وفي سلام الرّجل على المرأة وعكسه ، وإذا جمع المجلس كافراً ومسلماً هل يشرع السّلام مراعاة لحقّ المسلمين ؟ أو يسقط من أجل الكافر ؟.

وقد ترجم البخاري لذلك كلّه.

وقال النّوويّ : يستثنى من العموم بابتداء السّلام ، من كان مشتغلاً بأكلٍ أو شرب أو جماع ، أو كان في الخلاء أو الحمّام ، أو نائماً أو ناعساً ، أو مصلياً أو مؤذّناً ما دام متلبّساً بشيءٍ ممّا ذكر ، فلو لَم تكن اللّقمة في فم الآكل مثلاً شرع السّلام عليه ، ويشرع في حقّ المتبايعين وسائر المعاملات.

واحتجّ له ابن دقيق العيد : بأنّ النّاس غالباً يكونون في أشغالهم ، فلو روعي ذلك لَم يحصل امتثال الإفشاء.

وقال ابن دقيق العيد : احتجّ من منع السّلام على من في الحمّام : بأنّه بيت الشّيطان وليس موضع التّحيّة لاشتغال من فيه بالتّنظيف.

قال : وليس هذا المعنى بالقويّ في الكراهة ، بل يدلّ على عدم الاستحباب.

قلت : وقد أخرج الثوري في " جامعه " عن حمّاد عن إبراهيم قال : إن كان عليهم إزار فيسلم وإلَّا فلا . والنّهي عن السّلام عليهم ، إمّا إهانةٌ لهم لكونهم على بدعةٍ ، وإمّا لكونه يستدعي منهم الرّدّ ، والتّلفّظ بالسّلام فيه ذكر الله ، لأنّ السّلام من أسمائه ، وأنّ لفظ سلامٌ عليكم من القرآن ، والمتعرّي عن الإزار مشابهٌ لمن هو في الخلاء . وقد ثبت في صحيح مسلم عن أمّ هانئ : أتيت النّبيّ ﷺ وهو يغتسل وفاطمة تستره. فسلمت عليه. الحديث.

قال النّوويّ : وأمّا السّلام حال الخطبة في الجمعة فيكره للأمر

بالإنصات ، فلو سلَّم لَم يجب الرّدّ عند مَن قال الإنصات واجب ، ويجب عند مَن قال إنّه سنّة ، **وعلى الوجهين** لا ينبغي أن يردّ أكثر من واحد.

وأمّا المشتغل بقراءة القرآن . فقال الواحديّ : الأولى ترك السّلام عليه ، فإن سلَّم عليه كفاه الرّدّ بالإشارة ، وإن ردّ لفظاً استأنف الاستعاذة وقرأ.

قال النّوويّ : وفيه نظرٌ ، والظّاهر أنّه يشرع السّلام عليه ، ويجب عليه الرّدّ.

ثمّ قال : وأمّا من كان مشتغلاً بالدّعاء مستغرقاً فيه مستجمع القلب فيحتمل أن يقال هو كالقارئ ، والأظهر عندي أنّه يكره السّلام عليه ، لأنّه يتنكّد به ويشقّ عليه أكثر من مشقّة الأكل. وأمّا الملبّي في الإحرام فيكره أن يسلم عليه ، لأنّ قطعه التّلبية مكروه ، ويجب عليه الرّدّ مع ذلك لفظاً أن لو سلم عليه.

قال : ولو تبرّع واحدٌ من هؤلاء بردّ السّلام إن كان مشتغلاً بالبول ونحوه فيكره ، وإن كان آكلاً ونحوه فيستحبّ في الموضع الذي لا يجب ، وإن كان مصلياً لَم يجز أن يقول بلفظ المخاطبة كعليك السّلام أو عليك فقط ، فلو فعل بطلت إن علم التّحريم لا إن جهل في الأصحّ ، فلو أتى بضمير الغيبة لَم تبطل ، ويستحبّ أن يردّ بالإشارة ، وإن ردّ بعد فراغ الصّلاة لفظاً فهو أحبّ ، وإن كان مؤذّناً أو ملبّياً لَم يكره له الرّدّ لفظاً لأنّه قدر يسير لا يبطل الموالاة.

وقد تعقَّب والدي [١] رحمه الله في نكته على الأذكار . ما قاله الشّيخ في القارئ : لكونه يأتي في حقّه نظير ما أبداه هو في الدّاعي ؛ لأنّ القارئ قد يستغرق فكره في تدبّر معاني ما يقرؤه.

ثمّ اعتذر عنه : بأنّ الدّاعي يكون مهتمّاً بطلب حاجته فيغلب عليه التّوجّه طبعاً ، والقارئ إنّما يطلب منه التّوجّه شرعاً ، فالوساوس مسلطة عليه ولو فرض أنّه يوفّق للحاجة العليّة فهو على ندور. انتهى.

ولا يخفى أنّ التّعليل الذي ذكره الشّيخ من تنكّد الدّاعي يأتي نظيره في القارئ ، وما ذكره الشّيخ في بطلان الصّلاة إذا ردّ السّلام بالخطاب ليس متّفقاً عليه ، فعن الشّافعيّ نصٌّ في أنّه لا تبطل ، لأنّه لا يريد حقيقة الخطاب بل الدّعاء ، وإذا عذرنا الدّاعي والقارئ بعدم الرّدّ فردّ بعد الفراغ كان مستحبّاً.

وذكر بعض الحنفيّة : أنّ من جلس في المسجد للقراءة أو التّسبيح أو لانتظاره الصّلاة لا يشرع السّلام عليهم ، وإن سلم عليهم لَم يجب

---

(١) أي : والد الشارح رحمها الله . ترجم له ابنه في "انباء الغمر بأبناء العمر" فقال :
علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن حجر العسقلاني ثم المصري الكناني ولد في حدود العشرين وسبعمائة. اشتغل بالفقه والعربية ومهر في الآداب ، وقال الشعر فأجاد ، وله عدة دواوين ، وكان موصوفاً بالعقل والديانة والأمانة ومكارم الأخلاق ، ومن محفوظاته الحاوي الصغير ، وله استدراك على الأذكار للنووي فيه مباحث حسنة.
قرأت بخط ابن القطان وأجازنيه : مات يوم الأربعاء ثالث عشرين شهر رجب
قلت : وتركني لم أكمل أربع سنين وأنا الآن أعقله كالذي يتخيل الشيء ولا يتحققه وأحفظ منه أنه قال : كنية ولدي أحمد أبو الفضل رحمة الله تعالى. انتهى بتجوز .

الجواب.

قال : وكذا الخصم إذا سلم على القاضي لا يجب عليه الرّدّ . وكذلك الأستاذ إذا سلَّم عليه تلميذه لا يجب الرّدّ عليه.

كذا قال ، وهذا الأخير لا يوافق عليه.

ويدخل في عموم إفشاء السّلام ، السّلام على النّفس لمن دخل مكاناً ليس فيه أحد ، لقوله تعالى { فإذا دخلتم بيوتاً فسلّموا على أنفسكم } الآية.

وأخرج البخاريّ في " الأدب المفرد " وابن أبي شيبة بسندٍ حسن عن ابن عمر : يستحبّ إذا لَم يكن أحدٌ في البيت أن يقول : السّلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين . وأخرج الطّبريّ عن ابن عبّاس ، ومن طريق كلٍّ من علقمة وعطاء ومجاهد نحوه.

ويدخل فيه من مرّ على من ظنّ أنّه إذا سلَّم عليه لا يردّ عليه ، فإنّه يشرع له السّلام ، ولا يتركه لهذا الظّنّ ، لأنّه قد يخطئ.

قال النّوويّ : وأمّا قول من لا تحقيق عنده أنّ ذلك يكون سبباً لتأثيم الآخر فهو غباوة ؛ لأنّ المأمورات الشّرعيّة لا تترك بمثل هذا ، ولو أعملنا هذا لبطل إنكار كثير من المنكرات.

قال : وينبغي لمن وقع له ذلك أن يقول له بعبارةٍ لطيفة ردّ السّلام واجبٌ ، فينبغي أن تردّ ليسقط عنك الفرض ، وينبغي إذا تمادى على التّرك أن يحلله من ذلك لأنّه حقّ آدميّ.

ورجّح ابن دقيق العيد في " شرح الإلمام " المقالة التي زيّفها النّوويّ

بأنّ مفسدة توريط المسلم في المعصية أشدّ من ترك مصلحة السّلام عليه، ولا سيّما وامتثال الإفشاء قد حصل مع غيره.

قوله : (ونهانا عن خواتيم، أو عن تختّمٍ بالذّهب) [1] جمع خاتم، ويجمع أيضاً على خواتم بلا ياء، وعلى خياتيم بياءٍ بدل الواو، وبلا ياء أيضاً.

وفي الخاتم **ثمان لغات** : فتح التّاء وكسرها وهما واضحتان، وبتقديمها على الألف مع كسر الخاء ختام، وبفتحها وسكون التّحتانيّة وضمّ المثنّاة بعدها واو خيتوم، وبحذف الياء والواو مع سكون المثنّاة ختم، وبألفٍ بعد الخاء وأخرى بعد التّاء خاتام، وبزيادة تحتانيّة بعد المثنّاة المكسورة خاتيام، وبحذف الأولى وتقديم التّحتانيّة خيتام، وقد جمعتها في بيت وهو :

خاتام خاتم ختم خاتم وختا   م خاتيام وخيتوم وخيتام

وقبله :

خذ نظم عدّ لغات الخاتم انتظمت   ثمانياً ما حواها قبل نظام

ثمّ زدت ثالثاً :

وهمز مفتوح تاء تاسع وإذا   ساغ القياس أتمّ العشر خاتام

أمّا الأوّل : فذكر أبو البقاء في إعراب الشّواذّ في الكلام على من قرأ

(١) سيأتي إن شاء الله حكم لبس خاتم الذهب مستوفى في شرح حديث ابن عمر الذي بعده. وقد أورد البخاريُّ حديث الباب وحديث ابن عمر الآتي في باب خواتيم الذهب.

العالمين بالهمز ، قال : ومثله الخأتم بالهمز.

وأمّا الثّاني : فهو على الاحتمال ، واقتصر كثيرون منهم النّوويّ على أربعة.

والحقّ أنّ الختم والختام مختصّ بما يختم به فتكمل الثّمان فيه ، وأمّا ما يتزيّن به فليس فيه إلَّا ستّة ، وأنشدوا في الخاتيام. وهو أغربها :

أخذت من سعداك خاتياماً   لموعـدٍ تكتسب الآثاما

قوله : (وعن شرب بالفضّة) زاد مسلم من طريق أخرى عن البراء " فإنّه من شرب فيها في الدّنيا لَم يشرب فيها في الآخرة " ، ومثله في حديث أبي هريرة رفعه : من شرب في آنية الفضّة والذّهب في الدّنيا لَم يشرب فيها في الآخرة ، وآنية أهل الجنّة الذّهب والفضّة . أخرجه النّسائيّ بسندٍ قويّ. [1]

قوله : (وعن المياثر) جمع ميثرة . وهي بكسر الميم وسكون التّحتانيّة وفتح المثلثة بعدها راء ثمّ هاء ولا همز فيها ، وأصلها من الوثارة أو الوثرة بكسر الواو وسكون المثلثة ، والوثير هو الفراش الوطيء ، وامرأة وثيرة كثيرة اللحم.

وقد أخرج أحمد والنّسائيّ وأصله عند أبي داود بسندٍ صحيح عن عليّ ، قال : نُهي عن المياثر الأرجوان . هكذا عندهم بلفظ "نُهي" على البناء للمجهول ، وهو محمول على الرّفع.

وقد أخرج أحمد وأصحاب السّنن وصحَّحه ابن حبّان من طريق

---

(١) وقد تقدّم الكلام عليه مستوفي في حديث حذيفة رضي الله عنه رقم (٣٩٩).

هبيرة بن يريم - بتحتانيّةٍ أوّله وزن عظيم - عن عليّ ، قال : نهاني رسول الله ﷺ عن خاتم الذّهب ، وعن لبس القسّيّ ، والميثرة الحمراء.

ولمسلم عن أبي بُرْدة ، عن عليٍّ ، قال : نَهاني النّبيّ ﷺ عن لبس القسّيّ ، وعن جلوسٍ على المياثر ، قال : والمياثر : شيءٌ كانت تجعله النّساء لبعولتهنّ على الرّحل كالقطائف الأرجوان.

قال أبو عبيد : المياثر الحمر التي جاء النّهي عنها كانت من مراكب العجم من ديباج وحرير.

وقال الطّبريّ : هي وعاء يوضع على سرج الفرس أو رحل البعير من الأرجوان.

وحكى في " المشارق " **قولاً** أنّها سروج من ديباج ، **وقولاً** أنّها أغشية للسّروج من حرير ، **وقولاً** أنّها تشبه المخدّة تحشى بقطنٍ ، أو ريش يجعلها الرّاكب تحته ، وهذا يوافق تفسير الطّبريّ.

والأقوال الثّلاثة .

يحتمل : أن لا تكون متخالفة بل الميثرة تطلق على كلّ منها ، وتفسير أبي عبيد.

يحتمل : الثّاني والثّالث.

وقيل : المياثر جلود السباع .

قال النّوويّ : هو تفسير باطل مخالف لِمَا أطبق عليه أهل الحديث.

قلت : وليس هو بباطلٍ ، بل يمكن توجيهه ، وهو ما إذا كانت

الميثرة وطاء صنعت من جلد ثمّ حشيت ، والنّهي حينئذٍ عنها . إمّا لأنّها من زيّ الكفّار ، وإمّا لأنّها لا تعمل فيها الذّكاة ، أو لأنّها لا تذكّى غالباً فيكون فيه حجّة لمن منع لبس ذلك ولو دبغ ، لكن **الجمهور** على خلافه ، وأنّ الجلد يطهر بالدّباغ.

وقد اختلف أيضاً في الشّعر . هل يطهر بالدّباغ ؟. لكن الغالب على المياثر أن لا يكون فيها شعر.

وقد ثبت النّهي عن الرّكوب على جلود النّمور . أخرجه النّسائيّ من حديث المقدام بن معد يكرب ، وهو ممّا يؤيّد التّفسير المذكور. ولأبي داود : لا تصحب الملائكة رفقة فيها جلد نمر.

وعلى كلّ تقدير فالميثرة ، وإن كانت من حرير فالنّهي فيها كالنّهي عن الجلوس على الحرير ، وقد تقدّم القول فيه [(١)].

ولكن تقييدها بالأحمر أخصّ من مطلق الحرير فيمتنع إن كانت حريراً ، ويتأكّد المنع إن كانت مع ذلك حمراء ، وإن كانت من غير حرير فالنّهي فيها للزّجر عن التّشبّه بالأعاجم.

قال ابن بطّال : كلام الطّبريّ يقتضي التّسوية في المنع من الرّكوب عليه . سواء كانت من حرير أم من غيره ، فكان النّهي عنها إذا لَم يكن من حرير للتّشبّه أو للسّرف أو التّزيّن ، وبحسب ذلك تفصيل الكراهة بين التّحريم والتّنزيه ، وأمّا تقييدها بالحمرة . فمن يحمل المطلق على المقيّد وهم الأكثر ، يخصّ المنع بما كان أحمر.

---

(١) في شرح حديث حذيفة رضي الله عنه الماضي قبل حديث.

والأرجوان المذكور في الرّواية التي أشرت إليها ، بضمّ الهمزة والجيم بينهما راء ساكنة ثمّ واو خفيفة.

وحكى عياض ثمّ القرطبيّ : فتح الهمزة ، وأنكره النّوويّ ، وصوّب أنّ الضّمّ هو المعروف في كتب الحديث واللّغة والغريب.

واختلفوا في المراد به.

فقيل : هو صبغ أحمر شديد الحمرة . وهو نور شجر من أحسن الألوان .

وقيل : الصّوف الأحمر .

وقيل : كلّ شيء أحمر فهو أرجوان.

ويقال : ثوب أرجوان وقطيفة أرجوان.

وحكى السّيرافيّ : أحمر أرجوان ، فكأنّه وصف للمبالغة في الحمرة كما يقال : أبيض يقق ، وأصفر فاقع.

واختلفوا . هل الكلمة عربيّة أو معرّبة ؟.

فإن قلنا : باختصاص النّهي بالأحمر من المياثر ، فالمعنى في النّهي عنها ما في غيرها كما تقدّم في حديث البراء قبله.

وإن قلنا : لا يختصّ بالأحمر فالمعنيّ بالنّهي عنها ما فيه من التّرفّه ، وقد يعتادها الشّخص فتعوزه فيشقّ عليه تركها ، فيكون النّهي نهي إرشاد لمصلحةٍ دنيويّة.

وإن قلنا : النّهي عنها من أجل التّشبّه بالأعاجم فهو لمصلحةٍ دينيّة ، لكن كان ذلك شعارهم حينئذٍ وهم كفّار ، ثمّ لمَّا لَم يصر الآن يختص

بشعارهم زال ذلك المعنى ، فتزول الكراهة ، والله أعلم.

قوله : (وعن القسّيّ) بفتح القاف وتشديد المهملة بعدها ياء نسبة.

وذكر أبو عبيد في " غريب الحديث " : أنّ أهل الحديث يقولونه بكسر القاف وأهل مصر يفتحونها ، وهي نسبة إلى بلد يقال : لها القسّ. رأيتها ، ولَم يعرفها الأصمعيّ.

وكذا قال الأكثر : هي نسبة للقسّ بمصر. منهم الطّبريّ وابن سيده.

وقال الحازميّ : هي من بلاد السّاحل.

وقال المُهلَّب : هي على ساحل مصر ، وهي حصن بالقرب من الفرما من جهة الشّام ، وكذا وقع في حديث ابن وهب : أنّها تلي الفرما. والفرما بالفاء وراء مفتوحة.

وقال النّوويّ : هي بقرب تنيس وهو متقارب ، وحكى أبو عبيد الهرويّ عن شمر اللّغويّ : أنّها بالزّاي لا بالسّين نسبة إلى القزّ وهو الحرير ، فأبدلت الزّاي سيناً.

وحكى ابن الأثير في " النّهاية " : أنّ القسّ الذي نسب إليه ، هو الصّقيع ، سُمِّي بذلك لبياضه ، وهو والذي قبله كلام من لَم يعرف القسّ القرية.

وذكر البخاري معلَّقا . ووقع لنا موصولاً في " أمالي المحامليّ "، قال عاصمٌ : عن أبي بُرْدة ، قال : قلت : لعليٍّ : ما القسّيّة ؟ قال : ثيابٌ أتتنا من الشّأم ، أو من مصر ، مضلعةٌ فيها حريرٌ ، وفيها أمثال

الأترنج.

ولمسلم من طريق عبد الله بن إدريس سمعت عاصم بن كليب عن أبي بُرْدة - وهو ابن أبي موسى الأشعريّ - عن عليّ قال : نهاني رسول الله ﷺ عن لبس القسّيّ . وعن المياثر ، قال : فأمّا القسّيّ فثياب مضلعة يُؤتى بها من مصر والشّام فيها شبه كذا . الحديث.

وأخرج مسلم من وجهين آخرين . عن عليّ النّهي عن لباس القسّيّ ، لكن ليس فيه تفسيره.

وقوله " مضلعة فيها حرير ".أي : فيها خطوط عريضة كالأضلاع ، وحكى المنذريّ : أنّ المراد بالمضلع ما نسج بعضه وترك بعضه.

وقوله : " فيها حرير " يشعر بأنّها ليست حريراً صرفاً.

وحكى النّوويّ **عن العلماء** : أنّها ثياب مخلوطة بالحرير.

وقيل : من الخزّ وهو رديء الحرير.

وقوله " وفيها أمثال الأترنج ". أي : أنّ الأضلاع التي فيها غليظة معوجّة

واستدل بالنّهي عن لبس القسّيّ على منع لبس ما خالطه الحرير من الثّياب لتفسير القسّيّ . بأنّه ما خالط غير الحرير فيه الحرير.

ويؤيّده عطف الحرير على القسّيّ في حديث الباب

ووقع كذلك في حديث عليّ عند أبي داود والنّسائيّ وأحمد بسندٍ صحيح على شرط الشّيخين من طريق عبيدة بن عمرو عن عليّ قال : نهاني النّبيّ ﷺ عن القسّيّ والحرير.

ويحتمل : أن تكون المغايرة باعتبار النّوع ، فيكون الكلّ من الحرير كما وقع عطف الدّيباج على الحرير في حديث حذيفة الماضي قريباً. ولكنّ الذي يظهر من سياق طرق الحديث في تفسير القسّيّ ، أنّه الذي يخالط الحرير لا أنّه الحرير الصِّرف . فعلى هذا.

القول الأول. يحرم لبس الثّوب الذي خالطه الحرير . وهو قول بعض الصّحابة كابن عمر والتّابعين كابن سيرين.

القول الثاني : ذهب الجمهور : إلى جواز لبس ما خالطه الحرير إذا كان غير الحرير الأغلب.

وعمدتهم في ذلك تفسير الحلة السّيراء (١) وما انضاف إلى ذلك من

(١) يشير إلى ما أخرجه البخاري (٨٨٦) ومواضع أخرى ، ومسلم (٥٥٢٢) عن ابن عمر أنَّ عمر بن الخطاب ، رأى حلةً سيراء عند باب المسجد ، فقال : يا رسول الله. لو اشتريت هذه ، فلبستها يوم الجمعة وللوفد إذا قدموا عليك ، فقال رسول الله ﷺ : إنما يلبس هذه من لا خلاق له في الآخرة.... " الحديث
قال الشارح في الفتح : والسيراء - بكسر المهملة وفتح التحتانية والراء مع المد - ، قال مالك : هو الوشي من الحرير. كذا قال ، والوشي بفتح الواو وسكون المعجمة بعدها تحتانية.
وقال الأصمعي : ثياب فيها خطوط من حرير أو قز ، وإنما قيل لها سيراء لتسيير الخطوط فيها. وقال الخليل : ثوب مضلع بالحرير ، وقيل : مختلف الألوان فيه خطوط ممتدة كأنها السيور.
ووقع عند أبي داود في حديث أنس ، أنه رأى على أم كلثوم حلة سيراء. والسيراء المضلع بالقز. وقد جزم ابن بطال ، أنه من تفسير الزهري.
وقال ابن سيده : هو ضرب من البرود ، وقيل : ثوب مسير فيه خطوط يعمل من القز ، وقيل : ثياب من اليمن.
وقال الجوهري : بُرد فيه خطوط صفر. ونقل عياض عن سيبويه قال : لَمْ يأت فعلاء صفة ، لكن اسماً : وهو الحرير الصافي.

ثم قال الحافظ : الحلة السيراء هي التي تكون من حرير صِرْف ، قال ابن عبد البر : هذا قول أهل العلم ، وأما أهل اللغة فيقولون : هي التي يخالطها الحرير ، قال : والأول هو المعتمد. ثم ساق من طريق محمد بن سيرين عن ابن عمر نحو حديث الباب. وفيه " حلةٌ من حرير ".

وقال ابن بطال : دلَّت طرق الحديث على أن الحلة المذكورة كانت من حرير محض ، ثم ذكر من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر ، أن عمر قال : يا رسول الله ، إني مررتُ بعطارد يعرض حلة حرير للبيع " الحديث . أخرجه أبو عوانة والطبري بهذا اللفظ.

قلت : وللبخاري في البيوع من طريق أبي بكر بن حفص عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه " حلة حرير أو سيراء " ، وفي العيدين من طريق الزهري عن سالم " حلة من إستبرق " ، وقد فسر الإستبرق في طريق أخرى بأنه ما غلظ من الديباج ، أخرجه البخاري في "الأدب" من طريق يحيى بن إسحاق قال : سألني سالم عن الإستبرق ؟ فقلت : ما غلظ من الديباج ، فقال : سمعت عبد الله بن عمر " فذكر الحديث . ووقع عند مسلم من حديث أنس في نحو هذه القصة " حلة من سندس ".

قال النووي : هذه الألفاظ تبين أن الحلة كانت حريراً محضاً.

قلت : الذي يتبين أن السيراء قد تكون حريراً صرفاً ، وقد تكون غير محض ، فالتي في قصة عمر جاء التصريح بأنها كانت من حرير محض ، ولهذا وقع في حديثه " إنما يلبس هذه من لا خلاق له " والتي في قصة علي لَم تكن حريراً صرفاً . لِما روى ابن أبي شيبة من طريق أبي فاختة عن هبيرة بن يريم عن عليٍّ قال : أُهدي لرسول الله ﷺ حلة مسيَّرة بحرير . إما سُداها أو لحمتها . فأرسل بها إليَّ فقلت : ما أصنع بها ، ألبسها ؟ قال : لا أرضى لك إلَّا ما أرضى لنفسي ، ولكن اجعلها خمراً بين الفواطم.

وقد أخرجه أحمد وابن ماجه من طريق ابن إسحاق عن هبيرة ، فقال فيه : حلة من حرير " وهو محمول على رواية أبي فاختة – وهو بفاء ومعجمة ثم مثناة – اسمه سعيد بن علاقة بكسر المهملة وتخفيف اللام ثم قاف ، ثقة.

ولَم يقع في قصة عليٍّ رضي الله عنه وعيد على لبسها كما وقع في قصة عمر رضي الله عنه ، بل فيه " لا أرضى لك إلَّا ما أرضى لنفسي " ولا ريب أن ترك لبس ما خالطه الحرير أولى من لبسه عند من يقول بجوازه. والله أعلم. انتهى كلام ابن حجر

قلت : وحديث علي رضي الله عنه الذي أشار إليه ابن حجر ، أصله في صحيح البخاري (٢٦١٤) ومسلم (٥٥٤٤) من طريق زيد بن وهب عن عليٍّ رضي الله عنه قال : أهدى إليَّ النبى ﷺ حلة سيراء فلبستها ، فرأيت الغضب فى وجهه ، فشققتها بين نسائى.

الرّخصة في العلم في الثّوب إذا كان من حرير . كما سيأتي تقريره في حديث عمر [(١)].

قال ابن دقيق العيد : وهو قياس في معنى الأصل ، لكن لا يلزم من جواز ذلك جواز كلّ مختلط ، وإنّما يجوز منه ما كان مجموع الحرير فيه قدر أربع أصابع لو كانت منفردة بالنّسبة لجميع الثّوب ، فيكون المنع من لبس الحرير شاملاً للخالص والمختلط ، وبعد الاستثناء يقتصر على القدر المستثنى وهو أربع أصابع إذا كانت منفردة ، ويلتحق بها في المعنى ما إذا كانت مختلطة.

قال : وقد توسّع **الشّافعيّة** في ذلك ، **ولهم طريقان :**

أحدهما : وهو الرّاجح اعتبار الوزن ، فإن كان الحرير أقلّ وزناً لَم يحرم أو أكثر حرم ، وإن استويا **فوجهان**. اختلف التّرجيح فيهما عندهم.

والطّريق الثّاني : الاعتبار بالقلة والكثرة بالظّهور ، وهذا اختيار القفّال ومن تبعه.

وعند **المالكيّة** في المختلط أقوال ثالثها الكراهة ، **ومنهم** من فرّق بين الخزّ وبين المختلط بقطنٍ ونحوه. فأجاز الخزّ ومنع الآخر.

وهذا مبنيّ على تفسير الخزّ ، وقد تقدّم في بعض تفاسير القسّيّ أنّه

ولمسلم (٥٥٤٣) من طريق أبى صالح الحنفي عن علي ، أن أُكيدر دومة أهدى إلى النبي ﷺ ثوب حرير فأعطاه علياً.. الحديث "

(١) سيأتي إن شاء الله في العمدة بعد حديث.

الخزّ.

فمَن قال : إنّه رديء الحرير فهو الذي يتنزّل عليه القول المذكور.

ومَن قال : إنّه ما كان من وبر فخلط بحريرٍ لَم يتّجه التّفصيل المذكور.

واحتجّ أيضاً من أجاز لبس المختلط : بحديث ابن عبّاس : إنّما نهى رسول الله ﷺ عن الثّوب المصمت من الحرير ، فأمّا العلم من الحرير وسدى الثّوب فلا بأس به. أخرجه الطّبرانيّ بسندٍ حسن هكذا ، وأصله عند أبي داود ، وأخرجه الحاكم بسندٍ صحيح بلفظ " إنّما نهى عن المصمت إذا كان حريراً ".

وللطّبرانيّ من طريق ثالث : نهى عن مُصمت الحرير ، فأمّا ما كان سداه من قطن أو كتّان فلا بأس به.

واستدل ابن العربيّ للجواز أيضاً : بأنّ النّهي عن الحرير حقيقة في الخالص ، والإذن في القطن ونحوه صريح ، فإذا خُلطا بحيث لا يسمّى حريراً بحيث لا يتناوله الاسم ولا تشمله عِلَّة التّحريم خرج عن الممنوع فجاز.

وقد ثبت لبس الخزّ عن جماعة من الصّحابة وغيرهم.

قال أبو داود : لَبِسَه عشرون نفساً من الصّحابة وأكثر.

وأورده ابن أبي شيبة عن جمع منهم وعن طائفة من التّابعين بأسانيد جياد.

وأعلى ما ورد في ذلك . ما أخرجه أبو داود والنّسائيّ من طريق

عبد الله بن سعد الدّشتكيّ عن أبيه قال : رأيت رجلاً على بغلة وعليه عمامة خزّ سوداء . وهو يقول : كسانيها رسول الله ﷺ.

وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عمّار بن أبي عمّار قال : أتت مروانَ بنَ الحكم مطارف خزّ ، فكساها أصحاب رسول الله ﷺ.

والأصحّ في تفسير الخزّ أنّه ثياب سداها من حرير ولحمتها من غيره.

وقيل : تنسج مخلوطة من حرير وصوف أو نحوه.

وقيل : أصله اسم دابّة يقال لها الخزّ ، سُمِّي الثّوب المتّخذ من وبره خزّاً لنعومته ، ثمّ أطلق على ما يخلط بالحرير لنعومة الحرير.

وعلى هذا فلا يصحّ الاستدلال بلبسه على جواز لبس ما يخالطه الحرير ما لَم يتحقّق أنّ الخزّ الذي لِبَسَه السّلف كان من المخلوط بالحرير. والله أعلم.

وأجاز الحنفيّة والحنابلة : لبس الخزّ ما لَم يكن فيه شهرة ، **وعن مالك الكراهة** ، وهذا كلّه في الخزّ.

وأمّا القزّ بالقاف بدل الخاء المعجمة.

فقال الرّافعيّ : عدّ الأئمّة القزّ من الحرير وحرّموه على الرّجال ولو كان كمد اللون ، ونقل الإمام **الاتّفاق عليه** ، لكن حكى المتولي في "التّتمّة" **وجهاً** أنّه لا يحرم ، لأنّه ليس من ثياب الزّينة.

قال ابن دقيق العيد : إن كان مراده بالقزّ ما نطلقه نحن الآن عليه فليس يخرج عن اسم الحرير فيحرم ، ولا اعتبار بكمودة اللون ، ولا

بكونه ليس من ثياب الزّينة ، فإنّ كلاً منهما تعليل ضعيف لا أثر له بعد انطلاق الاسم عليه. انتهى كلامه.

ولَم يتعرّض لمقابل التّقسيم ؛ وهو وإن كان المراد به شيئاً آخر فيتّجه كلامه ، والذي يظهر أنّ مراده به رديء الحرير ، وهو نحو ما تقدّم في الخزّ ، ولأجل ذلك وصفه بكمودة اللون. والله أعلم.

قوله : (وعن لبس الحرير ، والإستبرق ، والدّيباج) الحرير قد سبق القول فيه ، والدّيباج والإستبرق : صنفان نفيسان منه.

والإستبرق : ما غلظ من الدّيباج ، وهو معرّب.

والدّيباج هو بكسر المهملة. **وحكي** فتحها.

وقال أبو عبيدة : الفتح مولدٌ. أي : ليس بعربيٍّK

الحديث الخامس

٤٠٢ - عن ابن عمر ، أنّ رسول الله ﷺ اصْطَنع خاتماً من ذهبٍ ، فكان يجعل فصّه في باطن كفّه إذا لبسه ، فصنع النّاس كذلك ، ثمّ إنّه جلس على المنبر فنزعه فقال : إنّي كنت أَلبس هذا الخاتم ، وأجعل فصّه من داخلٍ ، فرمى به ، ثمّ قال : والله لا ألبسه أبداً فنبذ النّاس خواتيمهم. (١)

وفي لفظٍ : جعله في يده اليمنى. (٢)

قوله : **(اصطنع خاتماً من ذهبٍ)** في رواية لهما " اتّخذ النّبيّ ﷺ خاتماً من ذهبٍ " ، ومعنى اتّخذه : أمر بصياغته فصيغ فلبسه ، أو وجده مصوغاً فاتّخذه.

قال الخطّابيّ : لَم يكن لباس الخاتم من عادة العرب ، فلمّا أراد النّبيّ ﷺ أن يكتب إلى الملوك اتّخذ الخاتم واتّخذه من ذهب ، ثمّ رجع عنه لِما فيه من الزّينة ولِما يخشى من الفتنة ، وجعل فصّه ممّا يلي باطن كفّه

---

(١) أخرجه البخاري (٥٥٢٧ ، ٥٥٢٨ ، ٥٥٣٥ ، ٥٥٣٨ ، ٦٢٧٥) ومسلم (٢٠٩١) من طرق عن نافع عن ابن عمر .
وللبخاري (٥٥٢٩ ، ٦٨٦٨) من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه. مختصراً.

(٢) أخرجه مسلم (٢٠٩١) من طريق عقبة بن خالد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر .
وأخرجه البخاري (٥٥٣٨) من طريق جويرية عن نافع . إلَّا أنه لم يجزم به كما سيأتي في الشرح إن شاء الله.

ليكون أبعد من التّزيّن.

قال شيخنا في " شرح التّرمذيّ " : دعواه أنّ العرب لا تعرف الخاتم عجيبة فإنّه عربيّ ، وكانت العرب تستعمله. انتهى.

ويحتاج إلى ثبوت لبسه عن العرب ، وإلاَّ فكونه عربيّاً واستعمالهم له في ختم الكتب لا يردّ على عبارة الخطّابيّ.

وقد قال الطّحاويّ بعد أن أخرج الحديث الذي أخرجه أحمد وأبو داود والنّسائيّ عن أبي ريحانة قال : نهى رسول الله ﷺ عن لبس الخاتم إلَّا لذي سلطان.

: **ذهب قوم** إلى كراهة لبس الخاتم إلَّا لذي سلطان.

وخالفهم آخرون فأباحوه ، ومن حجّتهم حديث أنس في الصحيحين ، أنّ النّبيّ ﷺ لَمَّا ألقى خاتمه ألقى النّاس خواتيمهم.

فإنّه يدلّ على أنّه كان يلبس الخاتم في العهد النّبويّ من ليس ذا سلطان ، فإن قيل : هو منسوخ ، قلنا : الذي نسخ منه لبس خاتم الذّهب.

قلت : أو لُبس خاتم المنقوش عليه نقش خاتم النّبيّ ﷺ [1].

ثمّ أورد عن جماعة من الصّحابة والتّابعين أنّهم كانوا يلبسون الخواتم ممّن ليس له سلطان. انتهى.

---

(١) لِما أخرجه البخاري (٥٨٧٧) ومسلم (٥٥٩٩) عن أنس بن مالك رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ اتخذ خاتماً من فضة ، ونقش فيه محمد رسول الله. وقال : إني اتخذت خاتماً من ورق ، ونقشتُ فيه محمد رسول الله. فلا ينقشنَّ أحدٌ على نقشه.

ولَم يُجب عن حديث أبي ريحانة . والذي يظهر أنّ لبسه لغير ذي سلطان خلاف الأولى ، لأنّه ضربٌ من التّزيّن ، واللائق بالرّجال خلافه ، وتكون الأدلة الدّالة على الجواز هي الصّارفة للنّهي عن التّحريم.

ويؤيّده : أنّ في بعض طرقه " نهى عن الزّينة والخاتم..الحديث "، ويمكن أن يكون المراد بالسّلطان من له سلطان على شيء ما يحتاج إلى الختم عليه لا السّلطان الأكبر خاصّة ، والمراد بالخاتم ما يختم به فيكون لبسه عبثاً.

وأمّا من لبس الخاتم الذي لا يختم به ، وكان من الفضّة للزّينة فلا يدخل في النّهي ، وعلى ذلك يحمل حال من لبسه.

ويؤيّده ما ورد من صفة نقش خواتم بعض من كان يلبس الخواتم ممّا يدلّ على أنّها لَم تكن بصفة ما يختم به.

وقد سئل مالك عن حديث أبي ريحانة فضعّفه ، وقال : سأل صدقةُ بن يسار سعيدَ بنَ المسيّب فقال : البَسِ الخاتم ، وأخبر النّاس أنّي قد أفتيتك. والله أعلم.

تكملة : جزم أبو الفتح اليعمريّ ، أنّ اتّخاذ الخاتم كان في السّنة السّابعة ، وجزم غيره بأنّه كان في السّادسة.

ويُجمع بأنّه كان في أواخر السّادسة وأوائل السّابعة ، لأنّه إنّما اتّخذه عند إرادته مكاتبة الملوك [1]، وكان إرساله إلى الملوك في مدّة الهدنة ،

---

(١) أخرج البخاري (٦٥) ومسلم (٢٠٩٢) عن أنس بن مالك ، قال : لَمَّا أراد رسول الله

وكان في ذي القعدة سنة ستّ ، ورجع إلى المدينة في ذي الحجّة ، ووجّه الرّسل في المحرم من السّابعة. وكان اتّخاذه الخاتم قبل إرساله الرّسل إلى الملوك. والله أعلم

قوله : (فكان يجعل فصّه) قال الجوهريّ : الفصّ بفتح الفاء والعامّة تكسرها وأثبتها غيره لغة ، وزاد بعضهم الضّمّ. وعليه جرى ابن مالك في المثلث.

وللبخاري من طريق معتمر ، قال : سمعت حميداً يحدّث عن أنسٍ ، أنّ النّبيّ ﷺ كان خاتمه من فضّةٍ ، وكان فصّه منه.

وفي رواية أبي داود من طريق زهير بن معاوية عن حميدٍ " من فضّة كلّه " فهذا نصٌّ في أنّه كلّه من فضّة.

وأمّا ما أخرجه أبو داود والنّسائيّ من طريق إياس بن الحارث بن معيقيب عن جدّه قال : كان خاتم النّبيّ ﷺ من حديد ملويّاً عليه فضّة ، فربّما كان في يدي ، قال : وكان معيقيب على خاتم النّبيّ ﷺ. يعني كان أميناً عليه.

فيُحمل على التّعدّد.

وقد أخرج له ابن سعد شاهداً مرسلاً عن مكحول ، أنّ خاتم رسول الله ﷺ كان من حديد ملويّاً عليه فضّة ، غير أنّ فصّه بادٍ.

ﷺ أن يكتب إلى الروم ، قال : قالوا : إنهم لا يقرءون كتاباً إلَّا مختوماً ، قال : فاتخذ رسول الله ﷺ خاتماً من فضة ، كأني أنظر إلى بياضه في يد رسول الله ﷺ. نقشه محمد رسول الله.

وآخر مرسلاً عن إبراهيم النّخعيّ مثله دون ما في آخره.

وثالثاً من رواية سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص ، أنّ خالد بن سعيد - يعني ابن العاص - أتى وفي يده خاتم ، فقال له رسول الله ﷺ ما هذا ؟ اطرحه ، فطرحه فإذا خاتم من حديد ملويّ عليه فضّة. قال : فما نقشه ؟ قال : محمّد رسول الله ، قال : فأخذه فلبسه.

وقوله " وكان فصّه منه ". لا يعارضه ما أخرجه مسلم عن أنس : كان خاتم النّبيّ ﷺ من ورق ، وكان فصّه حبشيّاً.

لأنّه إمّا أن يُحمل على التّعدّد ، وحينئذٍ فمعنى قوله " حبشيّ ". أي : كان حجراً من بلاد الحبشة ، أو على لون الحبشة ، أو كان جزعاً أو عقيقاً ، لأنّ ذلك قد يؤتى به من بلاد الحبشة.

ويحتمل : أن يكون هو الذي فصّه منه ، ونسب إلى الحبشة لصفةٍ فيه. إمّا الصّياغة وإمّا النّقش

قوله : (في باطن كفّه إذا لبسه) قال ابن بطّال : قيل لمالك يجعل الفصّ في باطن الكفّ ؟ قال : لا.

قال ابن بطّال : ليس في كون فصّ الخاتم في بطن الكفّ ولا ظهرها أمر ولا نهي.

وقال غيره : السّرّ في ذلك أنّ جعله في بطن الكفّ أبعد من أن يظنّ أنّه فعله للتّزيّن به ، وقد أخرج أبو داود من حديث ابن عبّاس جعله في ظاهر الكفّ . كما سأذكره قريباً.

قوله : (فصنع النّاس كذلك) وللبخاري " فاتّخذ النّاس مثله ".

يحتمل : أن يكون المراد بالمثليّة كونه من فضّة [1] وكونه على صورة النّقش المذكورة.

ويحتمل : أن يكون لمطلق الاتّخاذ.

وقوله : (فرمى به ، ثم قال : والله لا ألبسه أبداً) وقع عند البخاري في رواية جويريّة عن نافع " فرقي المنبر فحمد الله وأثنى عليه ، فقال : إنّي كنت اصطنعته ، وإنّي لا ألبسه " ، وفي رواية المغيرة بن زياد عن نافع عند النسائي " فرمى به ، فلا ندري ما فعل ".

وهذا **يحتمل** : أن يكون كرهه من أجل المشاركة ، أو لَمَّا رأى زهوهم بلبسه.

ويحتمل : أن يكون لكونه من ذهب وصادف وقت تحريم لبس الذّهب على الرّجال.

ويؤيّد هذا رواية عبد الله بن دينار عن ابن عمر المختصرة في البخاري بلفظ " كان رسول الله ﷺ يلبس خاتماً من ذهب ، فنبذه فقال : لا ألبسه أبداً . وفي رواية لهما " ثمّ ألقاه ، ثمّ اتّخذ خاتماً من ورقٍ. ونقش فيه محمّدٌ رسول الله.. "

قوله : (والله لا ألبسه أبداً) ولهما من رواية بشير بن نهيكٍ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ ، أنّه نهى عن خاتم الذّهب.

قال ابن دقيق العيد : إخبار الصحابي عن الأمر والنهي على ثلاث

---

(١) كذا فيه ! ولعله سهو من الحافظ رحمه الله فالصواب " ذهب " أمّا الفضة فسيأتي قريباً.

مراتب :

الأولى : أن يأتي بالصيغة كقوله : افعلوا أو لا تفعلوا.

الثانية : قوله (أمرنا رسول الله ﷺ بكذا ونهانا عن كذا) وهو كالمرتبة الأولى في العمل به أمراً ونهيا ، وإنما نزل عنها لاحتمال أن يكون ظن ما ليس بأمر أمراً ، إلَّا أن هذا الاحتمال مرجوح للعلم بعدالته ومعرفته بمدلولات الألفاظ لغة.

المرتبة الثالثة : أُمرنا ونُهينا على البناء للمجهول وهي كالثانية ، وإنما نزلت عنها لاحتمال أن يكون الآمر غير النبي ﷺ.

وإذا تقرر هذا فالنهي عن خاتم الذهب أو التختم به مختصٌ بالرجال دون النساء ، فقد **نقل الإجماع** على إباحته للنساء.

قلت : وقد أخرج ابن أبي شيبة من حديث عائشة ، أنّ النّجاشيَّ أهدى للنّبيّ ﷺ حلية فيها خاتم من ذهب ، فأخذه وإنّه لمعرض عنه ، ثمّ دعا أُمامة بنت ابنته ، فقال : تحلّي به.

قال ابن دقيق العيد : وظاهر النّهي التّحريم ، **وهو قول الأئمّة واستقرّ الأمر عليه.**

وقال عياض : **وما نقل عن أبي بكر بن محمّد بن عمرو بن حزم** من تختّمه بالذّهب فشذوذ ، والأشبه أنّه لَم تبلغه السّنّة فيه. **فالنّاس بعده مجمعون على خلافه** ، وكذا ما روي فيه **عن خبّاب** ، وقد قال له ابن مسعود : أما آن لهذا الخاتم أن يُلقى ؟ فقال : إنّك لن تراه عليَّ بعد اليوم. فكأنّه ما كان بلغه النّهي فلمّا بلغه رجع.

قال : **وقد ذهب بعضهم** : إلى أنّ لبسه للرّجال مكروه كراهة تنزيه لا تحريم كما قال ذلك في الحرير.

قال ابن دقيق العيد : هذا يقتضي إثبات الخلاف في التّحريم ، وهو يناقض القول **بالإجماع** على التّحريم ، ولا بدّ من اعتبار وصف كونه خاتماً.

قلت : التّوفيق بين الكلامين ممكن. بأن يكون القائل بكراهة التّنزيه انقرض ، **واستقرّ الإجماع** بعده على التّحريم.

وقد جاء عن جماعة من الصّحابة لبس خاتم الذّهب.

من ذلك ما أخرجه ابن أبي شيبة من طريق محمّد بن أبي إسماعيل ، أنّه رأى ذلك على سعد بن أبي وقاصّ وطلحة بن عبيد الله وصهيب وذكر ستّة أو سبعة.

وأخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن حذيفة ، وعن جابر بن سمرة ، وعن عبيد الله بن يزيد الخطميّ نحوه ، ومن طريق حمزة بن أبي أسيد : نزعنا من يَدَيْ أسيد خاتماً من ذهب.

وأغرب ما ورد من ذلك. ما جاء عن البراء الذي روى النّهي. فأخرج ابن أبي شيبة بسندٍ صحيح عن أبي السّفر قال : رأيت على البراء خاتماً من ذهب. وعن شعبة عن أبي إسحاق نحوه. أخرجه البغويّ في " الجعديّات ".

وأخرج أحمد من طريق محمّد بن مالك قال : رأيت على البراء خاتماً من ذهب ، فقال : قسم رسول الله ﷺ قسماً فألبسنيه ، فقال : البس ما

كساك الله ورسوله.

قال الحازميّ : إسناده ليس بذاك ، ولو صحّ فهو منسوخ.

قلت : لو ثبت النّسخ عند البراء ما لبسه بعد النّبيّ ﷺ ، وقد روي حديث النّهي المتّفق على صحّته عنه [1].

فالجمع بين روايته وفعله.

إمّا بأن يكون حَمَله على التّنزيه.

أو فِهِم الخصوصيّة له من قوله : البس ما كساك الله ورسوله .

وهذا أولى من قول الحازميّ : لعل البراء لَم يبلغه النّهي.

ويؤيّد الاحتمال الثّاني . أنّه وقع في رواية أحمد " كان النّاس يقولون للبراء لِمَ تتختّم بالذّهب . وقد نهى عنه رسول الله ﷺ ؟ فيذكر لهم الحديث . ثمّ يقول : كيف تأمرونني أن أضع ما قال رسول الله ﷺ : البس ما كساك الله ورسوله ؟.

ومن أدلة النّهي أيضاً . ما رواه يونس عن الزّهريّ عن أبي إدريس عن رجلٍ له صحبة قال : جلس رجلٌ إلى رسول الله ﷺ. وفي يده خاتم من ذهب ، فقرع رسول الله ﷺ يده بقضيبٍ فقال : ألق هذا.

وعموم الأحاديث حيث قال في الذّهب والحرير : هذان حرامان على رجال أمّتي حلّ لإناثها. أخرجه أحمد وأصحاب السّنن. وصحَّحه ابن حبّان والحاكم من حديث عليّ رضي الله عنه.

وحديث عبد الله بن عمرو رفعه : من مات من أمّتي وهو يلبس

---

(١) أي : حديثه الماضي قبل هذا.

الذّهب حرّم الله عليه ذهب الجنّة . الحديث. أخرجه أحمد والطّبرانيّ.

وفي حديث ابن عمر حديث الباب ما يستدلّ به على نسخ جواز لبس الخاتم إذا كان من ذهب.

واستدل به على تحريم الذّهب على الرّجال قليله وكثيره للنّهي عن التّختّم وهو قليل.

وتعقّبه ابن دقيق العيد : بأنّ التّحريم يتناول ما هو في قدر الخاتم وما فوقه كالدّملج والمعضد وغيرهما ، فأمّا ما هو دونه فلا دلالة من الحديث عليه ، وتناول النّهي جميع الأحوال فلا يجوز لبس خاتم الذّهب لمن فاجأه الحرب لأنّه لا تعلّق له بالحرب ، بخلاف ما تقدّم في الحرير من الرّخصة في لبسه بسبب الحرب ، وبخلاف ما على السّيف أو التّرس أو المنطقة من حلية الذّهب فإنّه لو فجأه الحرب جاز له الضّرب بذلك السّيف ، فإذا انقضت الحرب فليُنتقض ، لأنّه كلّه من متعلقات الحرب بخلاف الخاتم.

تكميل : أطلق **بعض الشّافعيّة** : أنّ اليمين بغير استحلافٍ تكره فيما لَم يكن طاعة ، والأولى أن يعبّر بما فيه مصلحة.

قال ابن المنير : مقصود التّرجمة (١) أن يخرج مثل هذا من قوله تعالى { ولا تجعلوا الله عرضةً لأيمانكم } يعني على أحد التّأويلات فيها ، لئلا يتخيّل أنّ الحالف قبل أن يستحلف يرتكب النّهي ، فأشار إلى أنّ

(١) أي : ترجمة البخاري على هذا الحديث في كتاب الأيمان والنذور بقوله " من حلف على الشيء وإن لَم يحلف "

النّهي يختصّ بما ليس فيه قصد صحيح كتأكيد الحكم ، كالذي ورد في حديث الباب من منع لبس خاتم الذّهب.

قوله : (فنبذ النّاسُ خواتيمَهم) فيه الاقتداء بأفعال النّبيّ ﷺ ، والأصل فيه قوله تعالى { لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنةٌ } .

وقد ذهب جمع إلى وجوبه لدخوله في عموم الأمر بقوله تعالى { وما آتاكم الرّسول فخذوه } وبقوله { فاتّبعوني يحببكم الله } وبقوله تعالى { فاتّبعوه } ، فيجب اتّباعه في فعله كما يجب في قوله ، حتّى يقوم دليل على النّدب أو الخصوصيّة.

وقال آخرون : يحتمل الوجوب والنّدب والإباحة فيحتاج إلى القرينة.

والجمهور : للنّدب إذا ظهر وجه القربة ، **وقيل** : ولو لَم يظهر.

ومنهم من فصّل بين التّكرار وعدمه.

وقال آخرون : ما يفعله ﷺ إن كان بياناً لمجملٍ فحكمه حكم ذلك المجمل وجوباً أو ندباً أو إباحة ، فإن ظهر وجه القربة فللنّدب وما لَم يظهر فيه وجه التّقرّب فللإباحة ، وأمّا تقريره على ما يفعل بحضرته فيدلّ على الجواز.

والمسألة مبسوطة في أصول الفقه ، ويتعلق بها تعارض قوله وفعله ، ويتفرّع من ذلك حكم الخصائص. وقد أفردت بالتّصنيف.

قال ابن بطّال بعد أن حكى الاختلاف في أفعاله ﷺ محتجّاً لِمَن قال بالوجوب بحديث الباب : لأنّه خلع خاتمه فخلعوا خواتمهم ، ونزع

نعله في الصّلاة فنزعوا [(1)]، ولمَّا أمرهم عام الحديبية بالتّحلّل وتأخّروا عن المبادرة رجاء أن يأذن لهم في القتال وأن ينصروا فيكملوا عمرتهم ، قالت له أمّ سلمة : اخرج إليهم واحلق واذبح [(2)] ، ففعل فتابعوه مسرعين ، فدلَّ ذلك على أنّ الفعل أبلغ من القول ، ولمَّا نهاهم عن الوصال . قالوا : إنّك تواصل ، فقال : إنّي أطعم وأسقى[(3)] ، فلولا أنّ لهم الاقتداء به لقال : وما في مواصلتي ما يبيح لكم الوصال ، لكنّه عدل عن ذلك ، وبيّن لهم وجه اختصاصه بالمواصلة. انتهى.

وليس في جميع ما ذكره ما يدلّ على المدّعى من الوجوب ، بل على مطلق التّأسّي به. والعلم عند الله تعالى.

قوله : (جعله في يده اليمنى) وللبخاري عن موسى بن إسماعيل حدّثنا جويرية عن نافعٍ ، وفيه قال جويرية : ولا أحسبه إلَّا قال : في يده اليمنى.

قال أبو ذرّ في روايته : لَم يقع في البخاريّ موضع الخاتم من أيّ اليدين إلَّا في هذا.

وقال الدّاوديّ : لَم يجزم به جويريّة ، وتواطؤ الرّوايات على خلافه يدلّ على أنّه لَم يحفظه ، وعمل النّاس على لبس الخاتم في اليسار يدلّ

(1) أخرجه الإمام أحمد (٣/ ٢٠) وأبو داود (٦٥٠) وأبو يعلى (١١٩٤) والحاكم في "المستدرك" (١/ ٢٦٠) وغيرهم من حديث أبي سعيد ﷺ. وصحَّحه ابن خزيمة (١٠١٧) وابن حبان (٢١٨٥).

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" (٢٧٣١) في قصة الحديبية الطويل.

(3) متفق عليه. وقد تقدَّم في كتاب الصوم.رقم (١٩٩).

على أنّه المحفوظ.

قلت : وكلامه متعقّب ، فإنّ الظّنّ فيه من موسى شيخ البخاريّ ، وقد أخرجه ابن سعد عن مسلم بن إبراهيم ، وأخرجه الإسماعيليّ عن الحسن بن سفيان عن عبد الله بن محمّد بن أسماء كلاهما عن جويريّة. وجزما بأنّه لبسه في يده اليمنى .

وهكذا أخرج مسلم من طريق عقبة بن خالد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر . في قصّة اتّخاذ الخاتم من ذهب. وفيه : وجعله في يده اليمنى.

وأخرجه التّرمذيّ وابن سعد من طريق موسى بن عقبة عن نافع بلفظ " صنع النّبيّ ﷺ خاتماً من ذهب فتختّم به في يمينه ، ثمّ جلس على المنبر ، فقال : إنّي كنت اتّخذت هذا الخاتم في يميني. ثمّ نبذه.. الحديث " وهذا صريحٌ من لفظه ﷺ رافع لِلَّبس . وموسى بن عقبة أحد الثّقات الأثبات.

وأمّا ما أخرجه ابن عديّ من طريق محمّد بن عبد الرّحمن بن أبي ليلى ، وأبو داود من طريق عبد العزيز بن أبي روّادٍ كلاهما عن نافع عن ابن عمر : كان النّبيّ ﷺ يتختّم في يساره. فقد قال أبو داود بعده : ورواه ابن إسحاق وأسامة بن زيد عن نافع " في يمينه " انتهى.

ورواية ابن إسحاق. قد أخرجها أبو الشّيخ في " كتاب أخلاق النّبيّ ﷺ " من طريقه ، وكذا رواية أسامة . وأخرجها محمّد بن سعد أيضاً.

فظهر أنّ رواية اليسار في حديث نافع شاذّة ، ومن رواها أيضاً أقلّ عدداً وألين ممّن روى اليمين.

وقد أخرج الطّبرانيّ في " الأوسط " بسندٍ حسن عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال : كان النّبيّ ﷺ يتختّم في يمينه.

وأخرج أبو الشّيخ في كتاب " أخلاق النّبيّ ﷺ " من رواية خالد بن أبي بكر عن سالم عن ابن عمر نحوه ، فرجَحَتْ رواية اليمين في حديث ابن عمر أيضاً.

وقد ورد التّختّم في اليمين أيضاً في أحاديث أخرى :

منها : عند مسلم من حديث أنس : أنّ النّبيّ ﷺ لبس خاتماً من فضّة في يمينه فصّه حبشيّ.

وأخرج أبو داود أيضاً من طريق ابن إسحاق قال : رأيتُ على الصّلت بن عبد الله خاتماً في خنصره اليمين ، فسألته؟ فقال : رأيت ابن عبّاس يلبس خاتمه هكذا. وجعل فصّه على ظهرها ، ولا إخال ابن عبّاس إلَّا ذكره عن النّبيّ ﷺ.

وأورده التّرمذيّ من هذا الوجه مختصراً : رأيت ابن عبّاس يتختّم في يمينه. ولا إخاله إلَّا قال : رأيت رسول الله ﷺ يتختّم في يمينه.

وللطّبرانيّ من وجه آخر عن ابن عبّاس : كان النّبيّ ﷺ يتختّم في يمينه. وفي سنده لين.

وأخرج التّرمذيّ أيضاً من طريق حمّاد بن سلمة : رأيت ابن أبي رافعٍ يتختّم في يمينه ، فسألته عن ذلك ؟ فقال : رأيت عبد الله بن

جعفرٍ [١] يتختّم في يمينه ، وقال : كان النّبيّ ﷺ يتختّم في يمينه.

ثمّ نقل عن البخاريّ : أنّه أصحّ شيء روي في هذا الباب.

وأخرج أبو داود والنّسائيّ والتّرمذيّ في " الشّمائل " وصحَّحه ابن حبّان من طريق إبراهيم بن عبد الله بن حنينٍ عن أبيه عن عليّ ، أنّ النّبيّ ﷺ كان يتختّم في يمينه.

وفي الباب عن جابر في " الشّمائل " بسندٍ ليّن ، وعائشة عند البزّار بسندٍ ليّن ، وعند أبي الشّيخ بسندٍ حسن ، وعن أبي أُمامة عند الطّبرانيّ بسندٍ ضعيف ، وعن أبي هريرة عند الدّارقطنيّ في " غرائب مالك " بسندٍ ساقط.

وورد التّختّم في اليسار من حديث ابن عمر كما تقدّم .

ومن حديث أنس أيضاً . أخرجه مسلم من طريق حمّاد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال : كان خاتم النّبيّ ﷺ في هذه ، وأشار إلى الخنصر اليسرى. وأخرجه أبو الشّيخ والبيهقيّ في " الشّعب " من طريق قتادة عن أنس .

ولأبي الشّيخ من حديث أبي سعيد بلفظ "كان يلبس خاتمه في يساره" وفي سنده لين ، وأخرجه ابن سعد أيضاً.

وأخرج البيهقيّ في الأدب من طريق أبي جعفر الباقر قال : كان النّبيّ ﷺ وأبو بكر وعمر وعليّ والحسن والحسين يتختّمون في

(١) سقط ذِكْر عبد الله بن جعفر ﷺ من بعض النسخ المطبوعة ، واستدركته من سنن الترمذي رحمه الله.

اليسار. وأخرجه التّرمذيّ موقوفاً على الحسن والحسين فحسب.

وأمّا دعوى الدّاوديّ : أنّ العمل على التّختّم في اليسار ، فكأنّه توهّمه من استحباب **مالك** للتّختّم ، وهو يرجّح عمل أهل المدينة ، فظنّ أنّه عمل أهل المدينة.

وفيه نظرٌ ، **فإنّه جاء عن أبي بكر وعمر وجمع جمّ من الصّحابة والتّابعين بعدهم من أهل المدينة وغيرهم** التّختّم في اليمنى.

وقال البيهقيّ في الأدب : **يُجمع** بين هذه الأحاديث بأنّ الذي لبسه في يمينه هو خاتم الذّهب كما صرّح به في حديث ابن عمر. والذي لبسه في يساره هو خاتم الفضّة ، وأمّا رواية الزّهريّ عن أنس [1] التي فيها التّصريح بأنّه كان فضّةً ولبسه في يمينه فكأنّها خطأ ، فالزّهريّ وقع له وهْمٌ في الخاتم الذي طرحه النّبيّ ﷺ ، وأنّه وقع في روايته أنّه الذي كان من فضّة ، وأنّ الذي في رواية غيره أنّه الذي كان من ذهب ، فعلى هذا فالذي كان لبسه في يمينه هو الذّهب. انتهى ملخّصاً

(١) أخرجه البخاري (٥٨٦٨) ومسلم (٥٦٠٤) من طريق الزهري عن أنس رضي الله عنه ، أنه رأى في يد رسول الله ﷺ خاتماً من ورق يوماً واحداً ، ثم إن الناس اصطنعوا الخواتيم من ورق ولبسوها ، فطرح رسول الله ﷺ خاتمه ، فطرَح الناس خواتيمهم.
قال الحافظ في "الفتح" (١١/ ٣٩٣) : هكذا روى الحديث الزهري عن أنس ، واتفق الشيخان على تخريجه من طريقه. ونُسب فيه إلى الغلط ، لأنَّ المعروف أنَّ الخاتم الذي طرحه النبي ﷺ بسبب اتخاذ الناس مثله إنما هو خاتم الذهب كما صرح به في حديث ابن عمر.
قال النووي تبعا لعياض : قال جميع أهل الحديث : هذا وهم من ابن شهاب ، لأنَّ المطروح ما كان إلَّا خاتم الذهب ، ومنهم من تأوله..." ثم ذكر أجوبةً عنه.

وجمع غيره : بأنّه لبس الخاتم أوّلاً في يمينه ، ثمّ حوّله إلى يساره.

واستدل له بما أخرجه أبو الشّيخ وابن عديّ من رواية عبد الله بن عطاء عن نافع عن ابن عمر ، أنّ النّبيّ ﷺ تختّم في يمينه ، ثمّ أنّه حوّله في يساره .

فلو صحّ هذا لكان قاطعاً للنّزاع ، ولكن سنده ضعيف.

وأخرج ابن سعد من طريق جعفر بن محمّد عن أبيه قال : طرح رسول الله ﷺ خاتمه الذّهب ، ثمّ تختّم خاتماً من ورق فجعله في يساره. وهذا مرسلٌ أو معضلٌ.

وقد جمع البغويّ في " شرح السّنّة " بذلك ، وأنّه تختّم أوّلاً في يمينه ثمّ تختّم في يساره ، وكان ذلك آخر الأمرين.

وقال ابن أبي حاتم : سألت أبا زرعة عن اختلاف الأحاديث في ذلك ؟ فقال : لا يثبت هذا ولا هذا ، ولكن في يمينه أكثر.

وقد تقدّم قول البخاريّ ، أنّ حديث عبد الله بن جعفر أصحّ شيء ورد فيه . وصرّح فيه بالتّختّم في اليمين.

وفي المسألة **عند الشّافعيّة** اختلاف . والأصحّ. اليمين.

قلت. ويظهر لي أنّ ذلك يختلف باختلاف القصد ، فإن كان اللّبس للتّزيّن به فاليمين أفضل ، وإن كان للتّختّم به فاليسار أولى لأنّه كالمودع فيها ، ويحصل تناوله منها باليمين وكذا وضعه فيها.

ويترجّح التّختّم في اليمين مطلقاً ، لأنّ اليسار آلة الاستنجاء فيصان الخاتم إذا كان في اليمين عن أن تصيبه النّجاسة.

ويترجّح التّختّم في اليسار بما أشرت إليه من التّناول.

وجنحت طائفة : إلى استواء الأمرين ، وجمعوا بذلك بين مختلف الأحاديث ، وإلى ذلك أشار أبو داود حيث ترجم " باب التّختّم في اليمين واليسار " ثمّ أورد الأحاديث مع اختلافها في ذلك بغير ترجيح.

ونقل النّوويّ وغيره **الإجماع** على الجواز ثمّ قال : ولا كراهة فيه - يعني عند الشّافعيّة - وإنّما الاختلاف في الأفضل.

وقال البغويّ : كان آخر الأمرين التّختّم في اليسار.

وتعقّبه الطّبريّ : بأنّ ظاهره النّسخ ، وليس ذلك مراده بل الإخبار بالواقع **اتّفاقاً** .

والذي يظهر أنّ الحكمة فيه ما تقدّم ، والله أعلم.

الحديث السادس

٤٠٣ - عن عمر بن الخطّاب ﷺ ، أنّ رسول الله ﷺ نهى عن لُبوس الحرير إلّا هكذا ، ورفع لنا رسول الله ﷺ أصبعيه : السّبّابة ، والوسطى.(١)

ولمسلمٍ : نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير إلّا موضع أصبعين ، أو ثلاثٍ ، أو أربعٍ.(٢)

قوله : **(نهى عن لبوس الحرير)** تقدَّم الكلام عليه مستوفى.

قوله : **(إلّا هكذا)** زاد الإسماعيلي : وهكذا.

قوله : **(ورفع لنا رسولُ الله ﷺ أُصبعيه : السّبّابة ، والوسطى)** وللبخاري " وأشار أبو عثمان بإصبعيه المسبحة والوسطى " وهو لا

---

(١) أخرجه البخاري (٥٤٩٠ ، ٥٤٩١ ، ٥٤٩٢) ومسلم (٢٠٦٩) من طرق عن أبي عثمان النهدي قال : كتب إلينا عمر ونحن بأذربيجان : يا عتبة بن فرقد ، إنه ليس من كدِّك ، ولا من كدِّ أبيك ، ولا من كدِّ أمك ، فأشبع المسلمين في رحالهم مما تشبع منه في رحلك ، وإياكم والتنعم ، وزي أهل الشرك ، ولبوس الحرير ، فإن رسول الله ﷺ نهى. فذكره. واللفظ لمسلم.
قال ابن حجر في "الفتح" : عتبة بن فرقد صحابي مشهور سُمي أبوه باسم النجم ، واسم جدِّه يربوع بن حبيب بن مالك السلمي ، ويقال : إن يربوع هو فرقد ، وأنه لقب له ، وكان عتبة أميراً لعمر في فتوح بلاد الجزيرة.
وبيَّن أبو عوانة في صحيحه من وجه آخر. سببَ قولِ عمر ذلك. فعنده في أوله ، أنَّ عتبةَ بنَ فرقد بعث إلى عمر مع غلام له بسلال فيها خبيص عليها اللبود فلما رآه عمر ، قال : أيشبع المسلمون في رحالهم من هذا ؟ قال : لا. فقال عمر : لا أريده ، وكتب إلى عتبة : إنه ليس من كدِّك. الحديث.
(٢) أخرجه مسلم (٢٠٦٩) من طريق عامر الشعبي عن سويد بن غفلة عن عمر ﷺ.

يخالف ما في رواية عاصم عن أبي عثمان عند البخاري " وصفَّ النبي ﷺ إصبعيه . ورفع زهيرٌ الوسطى والسبابة".

فيُجمع بأن النبي ﷺ أشار أوَّلاً ثم نقله عنه عمر. فبيَّن بعد ذلك بعضُ رواته صفة الإشارة.

وللبخاري " قال أبو عثمان : فيما علمنا أنه يعني الأعلام " بفتح الهمزة جمع علَم بالتحريك. أي : الذي حصل في عِلمنا أنَّ المراد بالمستثنى الأعلام ، وهو ما يكون في الثياب من تطريف وتطريز ونحوهما.

ووقع في رواية مسلم والإسماعيلي " فما بفتح الفاء بعدها حرف نفي عتمنا بمثناة بدل اللام " أي : ما أبطأنا في معرفة ذلك لَمَّا سمعناه.

قال أبو عبيد : العاتم البطيء . يقال عتم الرجل القرى إذا أخَّره.

ولمسلم والإسماعيليّ من طريق جرير عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن عمر رضي الله عنه. وقال فيه [1] بإصبعيه اللتين تليان الإبهام ، فرأيناها أزرار الطّيالسة حين رأينا الطّيالسة.

قال القرطبيّ : الأزرار جمع زرّ بتقديم الزّاي : ما يزرّر به الثّوب بعضه على بعض ، والمراد به هنا أطراف الطّيالسة ، والطّيالسة. جمع طيلسان وهو الثّوب الذي له علم وقد يكون كساء ، وكان للطّيالسة التي رآها أعلام حرير في أطرافها.

قلت : وقد أغفل صاحب "المشارق" و "النّهاية" في مادّة ط ل س

(١) القائل : هو أبو عثمان النهدي كما في صحيح مسلم (٢٠٦٩)

ذكرَ الطّيالسة . وكأنّهما تركا ذلك لشهرته ، لكن المعهود الآن ليس على الصّفة المذكورة هنا ، وقد قال عياض في " شرح مسلم " المراد بأزرار الطّيالسة أطرافها.

ووقع في حديث أسماء بنت أبي بكر عند مسلم ، أنّها أخرجت جبّة طيالسة كسروانيّة ، فقالت : هذه جبّة رسول الله ﷺ . وهذا يدلّ على أنّ المراد بالطّيالسة في هذا الحديث ما يُلبس فيشمل الجسد ، لا المعهود الآن.

ولَمْ يقع في رواية أبي عثمان في الصّحيحين في استثناء ما يجوز من لبس الحرير إلَّا ذكر الإصبعين ، لكن وقع عند أبي داود من طريق حمّاد بن سلمة عن عاصم الأحول عن أبي عثمان في هذا الحديث. أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن الحرير إلَّا ما كان هكذا وهكذا . إصبعين وثلاثة وأربعة.

ولمسلمٍ من طريق سويد بن غفلة - بفتح المعجمة والفاء واللام الخفيفتين - أنّ عمر خطب فقال : نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير إلَّا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع.

و " أو " هنا للتّنويع والتّخيير ، وقد أخرجه ابن أبي شيبة من هذا الوجه بلفظ " إنّ الحرير لا يصلح منه إلَّا هكذا وهكذا. يعني أصبعين وثلاثاً وأربعاً "

وجنح الْحليميّ : إلى أنّ المراد بما وقع في رواية مسلم أن يكون في كلّ قدر إصبعين ، وهو تأويلٌ بعيدٌ من سياق الحديث ، وقد وقع عند

النّسائيّ في رواية سويد " لَم يرخّص في الدّيباج إلَّا في موضع أربعة أصابع ".

وفيه حجّة لمن أجاز لبس العلم من الحرير إذا كان في الثّوب ، وخصّه بالقدر المذكور وهو أربع أصابع ، وهذا هو **الأصحّ عند الشّافعيّة**.

وفيه حجّة على من أجاز العلم في الثّوب مطلقاً . ولو زاد على أربعة أصابع ، وهو منقول عن **بعض المالكيّة**.

وفيه حجّة على من منع العلم في الثّوب مطلقاً ، **وهو ثابت عن الحسن وابن سيرين وغيرهما** ، لكن يحتمل أن يكونوا منعوه ورعاً ، وإلاّ فالحديث حجّة عليهم فلعلهم لَم يبلغهم.

قال النّوويّ : وقد نُقل مثل ذلك **عن مالك** وهو مذهب مردود ، وكذا مذهب من أجاز بغير تقدير. والله أعلم.

واستدل به على جواز لبس الثّوب المطرّز بالحرير ، وهو ما جعل عليه طراز حرير مركّب ، وكذلك المطرّف وهو ما سجفت أطرافه بسجفٍ من حرير بالتّقدير المذكور ، وقد يكون التّطريز في نفس الثّوب بعد النّسج ، وفيه احتمال.

واستدل به أيضاً على جواز لبس الثّوب الذي يخالطه من الحرير مقدار العلم سواء كان ذلك القدر مجموعاً أو مفرّقاً . وهو قويّ.

وسبق البحث في ذلك في مسألة القسّيّ.

كتاب الجهاد

الجهاد بكسر الجيم أصله لغة المشقّة ، يقال : جهدت جهاداً بلغت المشقّة. وشرعاً بذل الجهد في قتال الكفّار.

ويطلق أيضاً على مجاهدة النّفس والشّيطان والفسّاق.

فأمّا مجاهدة النّفس : فعلى تعلّم أمور الدّين ثمّ على العمل بها ثمّ على تعليمها.

وأمّا مجاهدة الشّيطان : فعلى دفع ما يأتي به من الشّبهات وما يزيّنه من الشّهوات

وأمّا مجاهدة الكفّار : فتقع باليد والمال واللسان والقلب.

وأمّا مجاهدة الفسّاق : فباليد ثمّ اللسان ثمّ القلب.

وقد روى النّسائيّ من حديث سبرة - بفتح المهملة وسكون الموحّدة - ابن الفاكه - بالفاء وكسر الكاف بعدها هاء - في أثناء حديث طويل قال : فيقول - أي الشّيطان - يخاطب الإنسان : تجاهد فهو جهد النّفس والمال.

واختلف في جهاد الكفّار. هل كان أوّلاً فرض عين أو كفاية ؟ [1]

(١) تقدّم في شرح حديث ابن عبّاس ﷺ في الحج برقم (٢٢٤)

الحديث الأول

٤٠٤- عن عبد الله بن أبي أوفى ﷺ ، أنّ رسول الله ﷺ في بعض أيامه التي لقي فيها العدو ، انتظر ، حتى إذا مالتِ الشمس قام فيهم ، فقال : يا أيها الناس ، لا تتمنَّوا لقاء العدوّ ، واسألوا اللهَ العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا ، واعلموا أنّ الجنة تحت ظلال السيوف.

ثم قال النبيّ ﷺ : اللهمَّ مُنزل الكتاب ، ومُجري السّحاب ، وهازم الأحزاب ، اهزمهم وانصرنا عليهم.[(١)]

قوله : (في بعض أيامه) رواه عمر بن شبة عن الأويسي عن ابن أبي الزناد عن موسى بن عفبة. فبيّن أنَّ ذلك كان يوم الخندق.

قوله : (حتى إذا مالت الشمس قام فيهم) لأنّ الرّياح تهبّ غالباً بعد الزّوال فيحصل بها تبريد حدّة السّلاح والحرب وزيادة في النّشاط.

وعند أحمد من وجه آخر عن موسى بن عقبة ، أنّه كان ﷺ يحبّ أن ينهض إلى عدوّه عند زوال الشّمس.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦٦٣ ، ٢٦٧٨، ٢٨٠٤، ٢٨٦١، ٢٨٦٢، ٦٨١٠) ومسلم (١٧٤٢) من طريق موسى بن عقبة عن سالم أبي النضر مولى عبيد الله بن عمر ، وكان كاتباً له ، قال : كتب إليه عبد الله بن أوفى فقرأته. فذكر الحديث.
وللبخاري (٢٧٧٥ ، ٣٨٨٩ ، ٦٠٢٩ ، ٧٠٥١) ومسلم (١٧٤٢) من وجه آخر عن إسماعيل بن أبي خالد عن ابن أبي أوفى قال : دعا رسول الله ﷺ على الأحزاب ، فقال : اللهمَّ منزل الكتاب ، سريع الحساب ، اهزم الأحزاب ، اللهمَّ اهزمهم وزلزلهم".

ولسعيد بن منصور من وجه آخر عن ابن أبي أوفى : كان رسول الله ﷺ يمهل إذا زالت الشّمس ، ثمّ ينهض إلى عدوّه.

وللبخاري من حديث النّعمان بن مقرن : كان إذا لَم يقاتل أوّل النّهار انتظر حتّى تهبّ الأرواح وتحضر الصّلوات.

وأخرجه أحمد وأبو داود والتّرمذيّ وابن حبّان من وجه آخر. وصحّحاه ، وفي روايتهم " حتّى تزول الشّمس وتهبّ الأرواح وينزل النّصر ".

فيظهر أنّ فائدة التّأخير لكون أوقات الصّلاة مظنّة إجابة الدّعاء ، وهبوب الرّيح قد وقع النّصر به في الأحزاب فصار مظنّة لذلك. والله أعلم.

وقد أخرج التّرمذيّ حديث النّعمان بن مقرن من وجه آخر عنه. لكن فيه انقطاع ، ولفظه يوافق ما قلته قال : غزوت مع النّبيّ ﷺ ، فكان إذا طلع الفجر أمسك حتّى تطلع الشّمس فإذا طلعتْ قاتل ، فإذا انتصف النّهار أمسك حتّى تزول الشّمس فإذا زالت الشّمس قاتل ، فإذا دخل وقت العصر أمسك حتّى يصليها ثمّ يقاتل ، وكان يقال : عند ذلك تهيج رياح النّصر ، ويدعو المؤمنون لجيوشهم في صلاتهم.

قوله : (لا تتمنّوا لقاء العدوّ ، واسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا) وطريق **الجمع** بينه وبين جواز تمنّي الشّهادة ، فإنّ ظاهرهما التّعارض ، لأنّ تمنّي الشّهادة محبوب ، فكيف ينهى عن تمنّي لقاء

العدوّ ، وهو يفضي إلى المحبوب ؟

وحاصل الجواب :

أنّ حصول الشّهادة أخصّ من اللقاء ، لإمكان تحصيل الشّهادة مع نصرة الإسلام ودوام عزّه بكسرة الكفّار ، واللقاء قد يفضي إلى عكس ذلك فنهى عن تمنّيه ، ولا ينافي ذلك تمنّي الشّهادة.

أو لعلَّ الكراهيةَ مختصّة بمن يثق بقوّته ويعجب بنفسه ونحو ذلك.

قال ابن بطّال : حكمة النّهي . أنّ المرء لا يعلم ما يئول إليه الأمر ، وهو نظير سؤال العافية من الفتن ، وقد قال الصّدّيق : لأَنْ أُعافى فأشكر أحبّ إليّ من أن أُبتلى فأصبر. [1]

وقال غيره : إنّما نهى عن تمنّي لقاء العدوّ لِمَا فيه من صورة الإعجاب والإتكال على النّفوس والوثوق بالقوّة وقلة الاهتمام بالعدوّ ، وكلّ ذلك يباين الاحتياط والأخذ بالحزم.

وقيل : يُحمل النّهي على ما إذا وقع الشّكّ في المصلحة أو حصول

---

(١) الظاهر أنه عنى أبا بكر الصدّيق الصحابي . ولَم أره عنه.

وإنما جاء عن مطرف بن عبد الله بن الشخير . أخرجه ابن سعد في "الطبقات" (٧/ ١١٥) ومعمر بن راشد في "جامعه " (٢٠٤٦٨) والبيهقي في "الشعب" (٦/ ٢٥٠) بسند صحيح.

وروى الطبراني في "الأوسط" (٣/ ٢٦٥) وأبو نعيم في "الطب" (١١٢) والعُقيلي في "الضعفاء" (١/ ٤٥) عَن أَبِي الدرداء أنه قال : قلت : يا رسول الله بأبي أنت وأمي. لأنْ أُعافى فأشكر أحب إلي من أن أُبتلى فأصبر ، فقال لي رسول الله ﷺ : ورسول الله معك يحب العافية.

وفيه إبراهيم بن البراء بن النضر. قال العقيلي : يحدث عن الثقات بالبواطيل.

الضّرر ، وإلاَّ فالقتال فضيلة وطاعة.

ويؤيّد الأوّل : تعقيب النّهي بقوله " وسلوا الله العافية ".

وأخرج سعيد بن منصور من طريق يحيى بن أبي كثير مرسلاً " لا تمنّوا لقاء العدوّ ، فإنّكم لا تدرون عسى أن تبتلوا بهم "

وقال ابن دقيق العيد : لَمَّا كان لقاء الموت من أشقّ الأشياء على النّفس ، وكانت الأمور الغائبة ليست كالأمور المحقّقة لَم يؤمن أن يكون عند الوقوع كما ينبغي فيكره التّمنّي لذلك ، ولِما فيه لو وقع من احتمال أن يخالف الإنسان ما وعد من نفسه ، ثمّ أمر بالصّبر عند وقوع الحقيقة. انتهى.

واستدل بهذا الحديث على منع طلب المبارزة ، **وهو رأي الحسن البصريّ**.

وشرَطَ الأوزاعيُّ والثوريُّ وأحمد وإسحاق للجواز إذنَ الأمير على الجيش ، وكان عليّ يقول : لا تدع إلى المبارزة ، فإذا دعيت فأجب تنصر ، لأنّ الدّاعي باغٍ.

قوله : (واعلموا أنّ الجنة تحت ظلال السيوف) أخرج الطّبرانيّ بإسنادٍ صحيح عن عمّار بن ياسر ، أنّه قال يوم صفّين : الجنّة تحت الأبارقة . كذا وقع فيه ، والصّواب " البارقة " وهي السّيوف اللامعة ، وكذا وقع على الصّواب في ترجمة عمّار من " طبقات " ابن سعد.

وروى سعيد بن منصور بإسنادٍ رجاله ثقات من مرسل أبي عبد الرّحمن الحبليّ مرفوعاً : الجنّة تحت الأبارقة.

ويمكن تخريجه على ما قاله الخطّابيّ : الأبارقة جمع إبريق ، وسمّي السّيف إبريقاً فهو إفعيل من البريق ، ويقال : أبرق الرّجل بسيفه. إذا لمع به والبارقة اللمعان.

قال ابن المنير : كأنّ البخاريّ [1] أراد أنّ السّيوف لَمَّا كانت لها بارقة ، كان لها أيضاً ظلّ.

قال القرطبيّ : وهو من الكلام النّفيس الجامع الموجز المشتمل على ضروب من البلاغة مع الرّجازة وعذوبة اللفظ ، فإنّه أفاد الحضّ على الجهاد والإخبار بالثّواب عليه والحضّ على مقاربة العدوّ واستعمال السّيوف والاجتماع حين الزّحف حتّى تصير السّيوف تظلّ المتقاتلين.

وقال ابن الجوزيّ : المراد أنّ الجنّة تحصل بالجهاد. والظّلال جمع ظلّ. وإذا تدانى الخصمان صار كلّ منهما تحت ظلّ سيف صاحبه لحرصه على رفعه عليه ، ولا يكون ذلك إلَّا عند التحام القتال.

قوله : (ثمّ قال : اللهمّ منزل الكتاب.. الأحزاب) أشار بهذا الدّعاء إلى وجوه النّصر عليهم ، فبالكتاب إلى قوله تعالى { قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم }.

وبمجري السّحاب إلى القدرة الظّاهرة في تسخير السّحاب حيث يحرّك الرّيح بمشيئة الله تعالى ، وحيث يستمرّ في مكانه مع هبوب

---

(١) بوب عليه في كتاب الجهاد (باب الجنة تحت بارقة السيوف).
قال ابن حجر : هو من إضافة الصفة إلى الموصوف ، وقد تطلق البارقة ويراد بها نفس السيف. فتكون الإضافة بيانية.

الرّيح ، وحيث تمطر تارة وأخرى لا تمطر ، فأشار بحركته إلى إعانة المجاهدين في حركتهم في القتال ، وبوقوفه إلى إمساك أيدي الكفّار عنهم.

وبإنزال المطر إلى غنيمة ما معهم حيث يتّفق قتلهم ، وبعدمه إلى هزيمتهم حيث لا يحصل الظّفر بشيئ منهم ، وكلّها أحوال صالحة للمسلمين.

وأشار بهازم الأحزاب إلى التّوسّل بالنّعمة السّابقة ، وإلى تجريد التّوكّل ، واعتقاد أنّ الله هو المنفرد بالفعل.

وفيه التّنبيه على عظم هذه النّعم الثّلاث ، فإنّ بإنزال الكتاب حصلت النّعمة الأخرويّة وهي الإسلام ، وبإجراء السّحاب حصلت النّعمة الدّنيويّة وهي الرّزق ، وبهزيمة الأحزاب حصل حفظ النّعمتين ، وكأنّه قال : اللهمّ كما أنعمت بعظيم النّعمتين الأخرويّة والدّنيويّة وحفظتهما فأبقهما.

وروى الإسماعيليّ في هذا الحديث من وجه آخر ، أنّه ﷺ دعا أيضاً فقال : اللهمّ أنت ربّنا وربّهم ، ونحن عبيدك وهم عبيدك نواصينا ونواصيهم بيدك ، فاهزمهم وانصرنا عليهم.

ولسعيد بن منصور من طريق أبي عبد الرّحمن الحبليّ عن النّبيّ ﷺ مرسلاً نحوه. لكن بصيغة الأمر عطفاً على قوله " وسلوا الله العافية : فإن بليتم بهم . فقولوا : اللهمّ . فذكره ، وزاد : وغضّوا أبصاركم ، واحملوا عليهم على بركة الله.

قال ابن بطّال : المراد بالإنزال إفهام العباد معاني الفروض التي في القرآن وليس إنزاله له كإنزال الأجسام المخلوقة ؛ لأنّ القرآن ليس بجسمٍ ولا مخلوق. انتهى.

والكلام الثّاني . متّفق عليه بين أهل السّنّة سلفاً وخلفاً.

وأمّا الأوّل فهو على طريقة أهل التّأويل ، والمنقول عن السّلف **اتّفاقهم** على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق ، تلقّاه جبريل عن الله ، وبلغه جبريل إلى محمّد ﷺ ، وبلغه ﷺ إلى أمّته . والآيات المصرّحة بلفظ الإنزال والتّنزيل في القرآن كثيرة.

قال الرّاغب : الفرق بين الإنزال والتّنزيل في وصف القرآن والملائكة. أنّ التّنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إلى إنزاله متفرّقاً ومرّة بعد أخرى ، والإنزال أعمّ من ذلك ، ومنه قوله تعالى { إنّا أنزلناه في ليلة القدر } .

قال الرّاغب : عبّر بالإنزال دون التّنزيل ؛ لأنّ القرآن نزل دفعة واحدة إلى سماء الدّنيا ثمّ نزل بعد ذلك شيئاً فشيئاً ، ومنه قوله تعالى {حم والكتاب المبين إنّا أنزلناه في ليلة مباركة } .

ومن الثّاني قوله تعالى { وقرآناً فرقناه لتقرأه على النّاس على مكثٍ ، ونزّلناه تنزيلاً } ، ويؤيّد التّفصيل قوله تعالى { يا أيّها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزّل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل } ، فإنّ المراد بالكتاب الأوّل القرآن وبالثّاني ما عداه ، والقرآن نزل نجوماً إلى الأرض بحسب الوقائع بخلاف غيره من

الكتب.

ويرِدُ على التّفصيل المذكور قوله تعالى { وقال الذين كفروا لولا نزّل عليه القرآن جملة واحدة } .

وأجيب : بأنّه أطلق نزّل موضع أنزل ، قال : ولولا هذا التّأويل لكان متدافعاً لقوله { جملة واحدة } ، وهذا بناه هذا القائل على أنّ نزّل بالتّشديد يقتضي التّفريق فاحتاج إلى ادّعاء ما ذكر ، وإلا فقد قال غيره : إنّ الضّعيف لا يستلزم حقيقة التّكثير بل يرد للتّعظيم ، وهو في حكم التّكثير معنىً. فبهذا يدفع الإشكال.

قوله : (اهزمهم وانصرنا عليهم) ولهما من رواية إسماعيل بن أبي خالد عن ابن أبي أوفى " سريع الحساب ، اهزم الأحزاب ، اهزمهم وزلزلهم " والمراد الدّعاء عليهم إذا انهزموا أن لا يستقرّ لهم قرارٌ.

وسريع الحساب. أي : سريع فيه ، أو المعنى أنَّ مجيء الحساب سريع

وقال الدّاوديّ : أراد أن تطيش عقولهم وترعد أقدامهم عند اللقاء فلا يثبتوا.

وفي الحديث استحباب الدّعاء عند اللقاء والاستنصار ، ووصيّة المقاتلين بما فيه صلاح أمرهم ، وتعليمهم بما يحتاجون إليه ، وسؤال الله تعالى بصفاته الحسنى وبنعمه السّالفة ، ومراعاة نشاط النّفوس لفعل الطّاعة ، والحثّ على سلوك الأدب وغير ذلك.

الحديث الثاني

٤٠٥- عن سهل بن سعدٍ الساعديّ رضي الله عنه ، أنّ رسول الله ﷺ ، قال : رِباط يومٍ في سبيل الله ، خيرٌ من الدنيا وما عليها ، وموضع سوط أحدكم من الجنة ، خيرٌ من الدنيا وما عليها ، والرّوحة يروحها العبد في سبيل الله ، أو الغدوة ، خيرٌ من الدنيا وما عليها. (١)

قوله : (رباط يومٍ في سبيل الله) الرّباط بكسر الرّاء وبالموحّدة الخفيفة . ملازمة المكان الذي بين المسلمين والكفّار لحراسة المسلمين منهم.

قال ابن التّين : بشرط أن يكون غير الوطن . قاله ابن حبيب عن مالك.

قلت : وفيه نظرٌ في إطلاقه ، فقد يكون وطنه وينوي بالإقامة فيه دفع العدوّ ، ومن ثَمّ اختار كثيرٌ من السّلف سكنى الثّغور ، فبين المرابطة والحراسة عمومٌ وخصوصٌ وجهيٌّ. قال الله تعالى { يا أيّها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا.. الآية }.

وأشهر التّفاسير ، عن الحسن البصريّ وقتادة { اصبروا } على طاعة الله { وصابروا } أعداء الله في الجهاد { ورابطوا } في سبيل الله.

وعن محمّد بن كعبٍ القرظيّ : اصبروا على الطّاعة ، وصابروا

(١) أخرجه البخاري (٢٦٤١ ، ٢٧٣٥ ، ٣٠٧٨ ، ٦٠٥٢) ومسلم (١٨٨١) من طرق عن أبي حازم بن دينار عن سهل بن سهد رضي الله عنه. واللفظ للبخاري.

لانتظار الوعد ، ورابطوا العدوّ ، واتّقوا الله فيما بينكم ، وعن زيد بن أسلم : اصبروا على الجهاد ، وصابروا العدوّ ، ورابطوا الخيل.

قال ابن قتيبة : أصل الرّباط أن يربط هؤلاء خيلهم وهؤلاء خيلهم استعداداً للقتال. قال الله تعالى { وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّةٍ ومن رباط الخيل } ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتمٍ وابن جرير وغيرهما ، وتفسيره برباط الخيل يرجع إلى الأوّل.

وفي الموطّأ [1] عن أبي هريرة مرفوعاً " وانتظار الصّلاة فذلكم الرّباط " . وهو في السّنن [2] عن أبي سعيدٍ . وفي "المستدرك" عن أبي سلمة بن عبد الرّحمن بن عوفٍ ، أنّ الآية نزلت في ذلك ، واحتجّ بأنّه لَم يكن في زمن رسول الله ﷺ غزوٌ فيه رباط . انتهى.

وحمل الآية على الأوّل أظهر.

وما احتجّ به أبو سلمة لا حجّة فيه ، ولا سيّما مع ثبوت حديث الباب ، فعلى تقدير تسليم أنّه لَم يكن في عهد رسول الله ﷺ رباطٌ ، فلا يمنع ذلك من الأمر به والتّرغيب فيه.

ويحتمل : أن يكون المراد كلاً من الأمرين ، أو ما هو أعمّ من ذلك.

---

(١) وأخرجه مسلم في الصحيح (٢٥١) أيضاً

(٢) هكذا أطلق الشارح. ومراده أحد كتب السنن الأربعة لا مجموعها.
والحديث أخرجه ابن ماجه في "السنن" (٧٧٦) من طريق عبد الله بن محمد بن عقيل عن سعيد بن المسيّب عن أبي سعيد الخدري .
قال البوصيري في "الزوائد" : رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحه. وله شاهد في صحيح مسلم وغيره.

وأمّا التّقييد باليوم وإطلاقه في الآية . فإنّ مطلقها يقيّد بالحديث فإنّه يشعر بأنّ أقل الرّباط يومٌ لسياقه في مقام المبالغة ، وذكره مع موضع سوطٍ يشير إلى ذلك أيضاً.

ووقع في حديث سلمان عند أحمد والنّسائيّ وابن حبّان : رباط يومٍ أو ليلة خير من صيام شهر وقيامه .

ولأحمد والتّرمذيّ وابن ماجه عن عثمان : رباط يومٍ في سبيل الله خيرٌ من ألف يومٍ فيما سواه من المنازل.

قال ابن بزيزة : ولا تعارض بينهما ، لأنّه يُحمل على الإعلام بالزّيادة في الثّواب عن الأوّل ، أو باختلاف العاملين.

قلت : أو باختلاف العمل بالنّسبة إلى الكثرة والقلة ، ولا يعارضان حديث الباب أيضاً ، لأنّ صيام شهر وقيامه خيرٌ من الدّنيا وما عليها.

قوله : (خيرٌ من الدنيا وما عليها) في رواية لهما " خير من الدنيا وما فيها " وللبخاري " خيرٌ مما تطلع عليه الشمس وتغرب " وهو المراد بقوله " خير من الدنيا وما فيها ".

قال ابن دقيق العيد : **يحتمل وجهين.**

أحدهما : أن يكون من باب تنزيل المغيب منزلة المحسوس تحقيقاً له في النّفس لكون الدّنيا محسوسة في النّفس مستعظمة في الطّباع فلذلك وقعت المفاضلة بها ، وإلَّا فمن المعلوم أنّ جميع ما في الدّنيا لا يساوي ذرّة ممّا في الجنّة.

والثّاني : أنّ المراد أنّ هذا القدر من الثّواب خير من الثّواب الذي يحصل لمن لو حصلت له الدّنيا كلّها لأنفقها في طاعة الله تعالى.

قلت : ويؤيّد هذا الثّاني . ما رواه ابن المبارك في "كتاب الجهاد" من مرسل الحسن قال : بعث رسول الله ﷺ جيشاً فيهم عبد الله بن رواحة ، فتأخّر ليشهد الصّلاة مع النّبيّ ﷺفقال له النّبيّ ﷺ : والذي نفسي بيده لو أنفقت ما في الأرض ما أدركت فضل غدوتهم.(١)

والحاصل : أنّ المراد تسهيل أمر الدّنيا وتعظيم أمر الجهاد ، وأنّ من حصل له من الجنّة قدر سوط يصير كأنّه حصل له أمر أعظم من جميع ما في الدّنيا. فكيف بمن حصل منها أعلى الدّرجات ؟.

والنّكتة في ذلك أنّ سبب التّأخير عن الجهاد الميل إلى سبب من أسباب الدّنيا ، فنبّه هذا المتأخّر أنّ هذا القدر اليسير من الجنّة أفضل من جميع ما في الدّنيا.

قوله : (وموضع سوط أحدكم من الجنة) وللبخاري عن أنس "ولقاب قوس أحدكم من الجنة، أو موضع قيد - يعني سوطه - خير

---

(١) وأخرجه أحمد (٣ / ٣٤١) والترمذي (٥٢٧) والبيهقي (٣ / ١٨٧) وغيرهم من طريق الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس نحوه.
قال الترمذي : حديثٌ غريبٌ لانعرفه إلّا من هذا الوجه ، قال علي بن المديني : قال يحيى بن سعيد : قال شعبة : لَم يسمع الحكم من مقسم إلّا ثلاثة أحاديث وعدَّها شعبة ، وليس هذا الحديث فيما عدَّ شعبة.
قال الترمذي : فكان هذا الحديث لَم يسمعه الحكم من مقسم.
قال ابن حجر في "التلخيص" (٢ / ٦٦) : وفيه حجاج بن أرطاة ، وأعلَّه الترمذي بالانقطاع ، وقال البيهقي : انفرد به الحجاج بن أرطاة وهو ضعيف. انتهى

من الدنيا وما فيها " ، شكّ من الرّاوي . هل قال قاب أو قيد ؟ ، وهما بمعنىً ، وهو المقدار.

والقاب بتخفيف القاف وآخره موحّدة معناه القدر.

وقيل : القاب ما بين مقبض القوس وسيته.

وقيل : ما بين الوتر والقوس.

وقيل : المراد بالقوس هنا الذّراع الذي يقاس به ، وكأنّ المعنى بيان فضل قدر الذّراع من الجنّة.

وكذلك القِيد . بكسر القاف بعدها تحتانيّة ساكنة ثمّ دالٌّ وبالموحّدة بدل الدّال.

وقوله " يعني سوطه " تفسير للقيد غير معروف ، ولهذا جزم بعضهم بأنّه تصحيف ، وأنّ الصّواب " قدّ " بكسر القاف وتشديد الدّال. وهو السّوط المتّخذ من الجلد.

قلت : ودعوى الوهم في التّفسير أسهل من دعوى التّصحيف في الأصل ، ولا سيّما ، والقيد بمعنى القاب كما بيّنته.

قوله : (والرّوحة يروحها العبد في سبيل الله ، أو الغدوة) الغدوة : بالفتح المرّة الواحدة من الغدوّ . وهو الخروج في أيّ وقت كان من أوّل النّهار إلى انتصافه.

والرّوحة : المرّة الواحدة من الرّواح . وهو الخروج في أيّ وقت كان من زوال الشّمس إلى غروبها.

قوله : (في سبيل الله) أي : الجهاد.

الحديث الثالث

٤٠٦- عن أبي هريرة ﷺ عن النبيّ ﷺ ، قال : انتدب الله ، ولمسلمٍ : (تضمّن الله) لمن خرج في سبيله ، لا يخرجه إلَّا جهادٌ في سبيلي ، وإيمانٌ بي ، وتصديقٌ برسولي ، فهو عليّ ضامنٌ ، أن أُدخله الجنة ، أو أُرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه ، نائلاً ما نال من أجرٍ ، أو غنيمةٍ. (١)

الحديث الرابع

٤٠٧- ولمسلمٍ (٢): مثل المجاهد في سبيل الله ـ والله أعلم بمن يجاهد في سبيله ـ كمثل الصائم القائم ، وتوكّل الله للمجاهد في سبيله بأن يتوفّاه (٣) ، أن يدخله الجنة ، أو يرجعه سالماً مع أجرٍ أو غنيمةٍ. (٤)

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦) ومسلم (١٨٧٦) من طريق عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة ﷺ.
وأخرجه البخاري (٢٩٥٥ ، ٧٠١٩ ، ٧٠٢٥) ومسلم (١٨٧٦) من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة نحوه.

(٢) كذا قال رحمه الله ، وهو وهْمٌ منه . فالحديث لم يخرجه مسلم بهذا اللفظ ، وإنما أخرجه البخاري كما سيأتي. وقد نبّه على هذا الحافظ ابن الملقن " الإعلام " (١٠/ ٢٩١). والزركشي في تصحيح العمدة.
أمّا رواية مسلم . ففي صحيحه (١٨٧٨) من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ : قيل للنبي ﷺ : ما يعدلُ الجهاد في سبيل الله عزَّ وجلَّ ؟ قال : لا تستطيعونه ، قال : فأعادوا عليه مرتين ، أو ثلاثاً . كل ذلك يقول : لا تستطيعونه ، وقال في الثالثة : مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله ، لا يفتر من صيام ، ولا صلاة ، حتى يرجع المجاهد في سبيل الله تعالى.

(٣) وقع في نسخ العمدة المحققة (إنْ توفّاه) والصواب ما أثبتّه ، وهو الموافق لِما في البخاري . وسيأتي تنبيه الشارح على هذه الرواية.

(٤) أخرجه البخاري (٢٦٣٥) حدّثنا أبو اليمان عن شعيب عن الزهري أخبرني سعيد بن المسيب عن أبي هريرة ﷺ به.

قوله : **(انتدب الله)** هو بالنّون ، أي : سارع بثوابه وحسن جزائه.

وقيل : بمعنى أجاب إلى المراد ، ففي الصّحاح : ندبت فلاناً لكذا فانتدب. أي : أجاب إليه.

وقيل : معناه تكفّل بالمطلوب ، ويدلّ عليه رواية الشيخين من طريق الأعرج عن أبي هريرة بلفظ " تكفّل الله ".

وللبخاري من طريق سعيد بن المسيّب عنه بلفظ " توكّل الله " وسيأتي الكلام عليها. وعلى رواية مسلم إن شاء الله تعالى.

ووقع في رواية الأصيليّ [(١)] هنا " ائتدب " بياءٍ تحتانيّة مهموزة بدل النّون من المأدبة ، وهو تصحيف ، وقد وجّهوه بتكلّفٍ ، لكن إطباق الرّواة على خلافه مع اتّحاد المخرج كافٍ في تخطئته.

قوله : **(لا يخرجه إلَّا جهادٌ في سبيلي وإيمانٌ بي)** كذا هو بالرّفع على أنّه فاعل يخرج والاستثناء مفرّغ ، وفي رواية مسلم والإسماعيليّ " إلَّا إيماناً " بالنّصب.

قال النّوويّ : هو مفعول له ، وتقديره لا يخرجه المخرج إلَّا الإيمان والتّصديق . وهو نصٌّ على اشتراط خلوص النّيّة في الجهاد.

وسيأتي بسط القول فيه [(٢)].

قوله : **(وتصديق برسلي)** ذكره الكرمانيّ بلفظ " أو تصديق " ثمّ استشكله ، وتكلَّف الجواب عنه ، والصّواب أسهل من ذلك ؛ لأنّه لَم

---

(١)هو عبدالله بن ابراهيم ، سبق ترجمته (١/ ١١٤)

(٢) انظر حديث أبي موسى الآتي رقم (٤٢٣)

يثبت في شيء من الرّوايات بلفظ " أو ".

وقوله " بي " فيه عدول عن ضمير الغيبة إلى ضمير المتكلم ، فهو التفات.

وقال ابن مالك : كان اللائق في الظّاهر هنا إيمان به ، ولكن على تقدير اسم فاعل من القول منصوب على الحال ، أي : انتدب الله لمن خرج في سبيله قائلاً لا يخرجه إلَّا إيمان بي ، و " لا يخرجه " مقول القول ، لأنّ صاحب الحال على هذا التّقدير هو الله.

وتعقّبه شهاب الدّين بن المرحّل : بأنّ حذف الحال لا يجوز ، وأنّ التّعبير باللائق هنا غير لائق ، فالأولى أنّه من باب الالتفات.

وهو متّجه ، وفي رواية لهما من طريق الأعرج بلفظ " لا يخرجه إلَّا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته ".

قال ابن التّين :

يحتمل : أن يكون المراد بكلماته الأوامر الواردة بالجهاد وما وعد عليه من الثّواب.

ويحتمل : أن يراد بها ألفاظ الشّهادتين وأنّ تصديقه بها يثبت في نفسه عداوة من كذّبهما والحرص على قتله

قوله : (فهو عليّ ضامن) أي : مضمون ، أو معناه أنّه ذو ضمان.

قوله : (أن أدخله الجنة ، أو أرجعه إلى مسكنه. الخ..) انظر مابعده.

قوله : (مثل المجاهد في سبيل الله والله أعلم بمن يجاهد في سبيله) فيه إشارة إلى اعتبار الإخلاص.

وسيأتي بيانه في حديث أبي موسى.[(١)]

قوله : (كمثل الصّائم القائم) ولمسلمٍ من طريق أبي صالح عن أبي هريرة " كمثل الصّائم القائم القانت بآيات الله لا يفتر من صلاة ولا صيام " ، زاد النّسائيّ من هذا الوجه " الخاشع الرّاكع السّاجد ".

وفي الموطّأ وابن حبّان : كمثل الصّائم القائم الدّائم الذي لا يفتر من صيام ولا صلاة حتّى يرجع .

ولأحمد والبزّار من حديث النّعمان بن بشير مرفوعاً : مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصّائم نهاره القائم ليله.

وشبّه حال الصّائم القائم بحال المجاهد في سبيل الله في نيل الثّواب في كلّ حركة وسكون ، لأنّ المراد من الصّائم القائم من لا يفتر ساعة عن العبادة فأجره مستمرّ .

وكذلك المجاهد لا تضيع ساعة من ساعاته بغير ثواب لِمَا روى البخاري : أنّ المجاهد لتستنّ فرسه فيكتب له حسنات. وأصرح منه قوله تعالى { ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب } الآيتين.

قوله : (وتوكّل الله إلخ) تقدّم[(٢)] معناه مفرداً من طريق أبي زرعة عن أبي هريرة. وسياقه أتمّ ، ولفظه " انتدب الله ".

---

(١) سيأتي حديثه إن شاء الله آخر كتاب الجهاد برقم (٤٢٣).
(٢) انظر الحديث الذي قبله.

ولمسلم من هذا الوجه بلفظ " تضمّن الله لمن خرج في سبيله لا يخرجه إلَّا إيمان بي " وفيه التفات وإنّ فيه انتقالاً من ضمير الحضور إلى ضمير الغيبة.

وقال ابن مالك : فيه حذف القول والاكتفاء بالمقول ، وهو سائغ شائع . سواء كان حالاً أو غير حال ، فمن الحال قوله تعالى {ويستغفرون للذين آمنوا ربّنا وسعت } أي : قائلين ربّنا ، وهذا مثله أي : قائلاً لا يخرجه . إلخ.

وقد اختلفت الطّرق عن أبي هريرة في سياقه.

فرواه مسلم من طريق الأعرج عنه بلفظ " تكفّل الله لمن جاهد في سبيله. لا يخرجه من بيته إلَّا جهاد في سبيله وتصديق كلمته ".

وللبخاري كذلك من طريق أبي الزّناد. وكذلك أخرجه مالك في "الموطّأ" عن أبي الزّناد في كتاب الخمس.

وأخرجه الدّارميّ من وجه آخر عن أبي الزّناد بلفظ : لا يخرجه إلَّا الجهاد في سبيل الله وتصديق كلماته.

نعم . أخرجه أحمد والنّسائيّ من حديث ابن عمر ، فوقع في روايته التّصريح بأنّه من الأحاديث الإلهيّة ، ولفظه : عن رسول الله ﷺ فيما يحكي عن ربّه ، قال : أيّما عبد من عبادي خرج مجاهداً في سبيل ابتغاء مرضاتي ضمنت له إن رجعته أنْ أرجعه بما أصاب من أجر أو غنيمة. الحديث رجاله ثقات.

وأخرجه التّرمذيّ من حديث عبادة بلفظ : يقول الله عزّ وجل :

المجاهد في سبيلي هو عليّ ضامن إن رجَعتُه ، رجَعتُه بأجرٍ أو غنيمة. الحديث. وصحَّحه التّرمذيّ.

وقوله " تضمّن الله وتكفّل الله وانتدب الله " بمعنىً واحد ، ومحصّله تحقيق الوعد المذكور في قوله تعالى { إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة } ، وذلك التّحقيق على وجه الفضل منه سبحانه وتعالى ، وقد عبّر ﷺ عن الله سبحانه وتعالى بتفضيله بالثّواب ، بلفظ الضّمان ونحوه ممّا جرت به عادة المخاطبين فيما تطمئنّ به نفوسهم.

قوله : (بأن يتوفّاه أن يدخله الجنّة) أي : بأن يدخله الجنّة إن توفّاه ، في رواية أبي زرعة الدّمشقيّ عن أبي اليمان - شيخ البخاري - عن شعيب عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة " أن توفّاه " بالشّرطيّة والفعل الماضي ، أخرجه الطّبرانيّ . وهو أوضح.

قوله : (أن يدخله الجنّة) أي : بغير حساب ولا عذاب ، أو المراد أن يدخله الجنّة ساعة موته ، كما ورد " أنّ أرواح الشّهداء تسرح في الجنّة " [1].

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٨٧) عن مسروق ، قال : سألنا عبد الله عن هذه الآية: {ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون} قال : أمَا إنّا قد سألنا عن ذلك ، فقال : أرواحهم في جوف طير خضر ، لها قناديل معلَّقة بالعرش ، تسرح من الجنة حيث شاءت ، ثم تأوي إلى تلك القناديل ، فاطّلع إليهم ربهم اطّلاعة ، فقال : هل تشتهون شيئاً ؟ قالوا : أي شيء نشتهي ؟ ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا. الحديث.

وبهذا التّقرير يندفع إيراد مَن قال : ظاهر الحديث التّسوية بين الشّهيد والرّاجع سالماً ، لأنّ حصول الأجر يستلزم دخول الجنّة.

ومحصّل الجواب : أنّ المراد بدخول الجنّة دخول خاصّ.

قوله : (أو يرجعه) بفتح أوّله ، وهو منصوب بالعطف على يتوفّاه.

قوله : (مع أجر أو غنيمة) أي : مع أجر خالص إن لَم يغنم شيئاً أو مع غنيمة خالصة معها أجر ، وكأنّه سكت عن الأجر الثّاني الذي مع الغنيمة لنقصه بالنّسبة إلى الأجر الذي بلا غنيمة.

والحامل على هذا التّأويل ، أنّ ظاهر الحديث أنّه إذا غنم لا يحصل له أجر ، وليس ذلك مراداً بل المراد أو غنيمة معها أجر أنقص من أجر من لَم يغنم ، لأنّ القواعد تقتضي أنّه عند عدم الغنيمة أفضل منه وأتمّ أجراً عند وجودها ، فالحديث صريحٌ في نفي الحرمان ، وليس صريحاً في نفي الجمع.

وقال الكرمانيّ : معنى الحديث أنّ المجاهد إمّا يستشهد أو لا ، والثّاني لا ينفكّ من أجر أو غنيمة . ثمّ إمكان اجتماعهما ، فهي قضيّة مانعة الخلوّ لا الجمع.

وقد قيل في الجواب عن هذا الإشكال :

إنّ " أو " بمعنى الواو ، وبه جزم ابن عبد البرّ والقرطبيّ ورجّحها التّوربشتيّ ، والتّقدير بأجرٍ وغنيمة . وقد وقع كذلك في رواية لمسلمٍ من طريق الأعرج عن أبي هريرة . رواه كذلك عن يحيى بن يحيى عن

مغيرة بن عبد الرّحمن عن أبي الزّناد ، وقد رواه جعفر الفريابيّ وجماعة عن يحيى بن يحيى ، فقالوا " أجر أو غنيمة " بصيغة أو.

وقد رواه مالك في " الموطّأ " بلفظ " أو غنيمة " ، ولَم يختلف عليه إلَّا في رواية يحيى بن بكيرٍ عنه . فوقع فيه بلفظ " وغنيمة " ورواية يحيى بن بكيرٍ عن مالك فيها مقال.

ووقع عند النّسائيّ من طريق الزّهريّ عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة بالواو أيضاً ، وكذا من طريق عطاء بن ميناء عن أبي هريرة ، وكذلك أخرجه أبو داود بإسنادٍ صحيح عن أبي أُمامة بلفظ : بما نال من أجر وغنيمة.

فإن كانت هذه الرّوايات محفوظة . تعيّن القول بأنّ " أو " في هذا الحديث بمعنى الواو . كما هو مذهب نحاة الكوفيّين.

لكن فيه إشكال صعْب ، لأنّه يقتضي من حيث المعنى أن يكون الضّمان وقع بمجموع الأمرين لكلِّ مَن رجع ، وقد لا يتّفق ذلك . فإنّ كثيراً من الغزاة يرجع بغير غنيمة ، فما فرّ منه الذي ادّعى أنّ "أو" بمعنى الواو وقع في نظيره ، لأنّه يلزم على ظاهرها أنّ من رجع بغنيمةٍ بغير أجر ، كما يلزم على أنّها بمعنى الواو أنّ كلّ غازٍ يجمع له بين الأجر والغنيمة معاً.

وقد روى مسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً : ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون الغنيمة إلَّا تعجّلوا ثلثي أجرهم من الآخرة ويبقى لهم الثّلث ، فإن لَم يصيبوا غنيمة تمّ لهم

أجرهم .

وهذا يؤيّد التّأويل الأوّل ، وأنّ الذي يغنم يرجع بأجرٍ لكنّه أنقص من أجر من لَم يغنم ، فتكون الغنيمة في مقابلة جزء من أجر الغزو ، فإذا قوبل أجر الغانم بما حصل له من الدّنيا وتمتّعه بأجر من لَم يغنم مع اشتراكهما في التّعب والمشقّة كان أجر من غنم دون أجر من لَم يغنم. وهذا موافق لقول خبّاب في البخاري " فمنّا من مات ولَم يأكل من أجره شيئاً " الحديث.[1]

واستشكل بعضهم نقص ثواب المجاهد بأخذه الغنيمة ، وهو مخالف لِما يدلّ عليه أكثر الأحاديث ، وقد اشتهر تمدّح النّبيّ ﷺ بحل الغنيمة وجعلها من فضائل أمّته ، فلو كانت تنقص الأجر ما وقع التّمدّح بها.

وأيضاً فإنّ ذلك يستلزم أن يكون أجر أهل بدر أنقص من أجر أهل أحد مثلاً . مع أنّ أهل بدر أفضل **بالاتّفاق.**

وسبق إلى هذا الإشكال ابن عبد البرّ ، وحكاه عياض ، وذكر : أنّ بعضهم أجاب عنه بأنّه ضعّف حديث عبد الله بن عمرو ، لأنّه من رواية حميدٍ بن هانئ ، وليس بمشهورٍ.

---

(١) وتمامه في البخاري (١٢١٧) : هاجرنا مع النبي ﷺ نلتمس وجه الله فوقع أجرنا على الله فمنا من مات لم يأكل من أجره شيئاً منهم مصعب بن عمير ، ومنَّا من أينعت له ثمرته فهو يهدبها . قُتل يوم أحدٍ فلم نجد ما نكفنه إلَّا بُردة إذا غطينا بها رأسه خرجت رجلاه ، وإذا غطينا رجليه خرج رأسه فأمرنا النبي ﷺ أن نغطي رأسه ، وأن نجعل على رجليه من الإذخر. وأخرجه مسلم أيضاً (٩٤٠).

وهذا مردودٌ ، لأنّه ثقة يحتجّ به عند مسلم ، وقد وثّقه النّسائيّ وابن يونس وغيرهما . ولا يُعرف فيه تجريح لأحدٍ.

ومنهم : من حمل نقص الأجر على غنيمة أُخذت على غير وجهها.

وظهور فساد هذا الوجه يغني عن الإطناب في ردّه ، إذ لو كان الأمر كذلك لَم يبق لهم ثلث الأجر ، ولا أقلّ منه.

ومنهم : من حَمَل نقص الأجر على من قصد الغنيمة في ابتداء جهاده ، وحمل تمامه على من قصد الجهاد محضاً.

وفيه نظرٌ ، لأنّ صدر الحديث مصرّح بأنّ الْمُقسِم راجع إلى من أخلص لقوله في أوّله " لا يخرجه إلَّا إيمان بي وتصديق برسلي ".

وقال عياض : الوجه عندي إجراء الحديثين على ظاهرهما واستعمالهما على وجههما .

ولَم يُجب عن الإشكال المتعلق بأهل بدر.

وقال ابن دقيق العيد : لا تعارض بين الحديثين ، بل الحكم فيهما جارٍ على القياس لأنّ الأجور تتفاوت بحسب زيادة المشقّة فيما كان أجره بحسب مشقّته ، إذ للمشقّة دخول في الأجر ، وإنّما المشكل العمل المتّصل بأخذ الغنائم ، يعني : فلو كانت تنقص الأجر لَمَا كان السّلف الصّالح يثابرون عليها.

فيمكن أن يجاب : بأنّ أخذها من جهة تقديم بعض المصالح الجزئيّة على بعض ، لأنّ أخذ الغنائم أوّل ما شرع كان عوناً على الدّين وقوّة لضعفاء المسلمين ، وهي مصلحة عظمى يغتفر لها بعض النّقص

في الأجر من حيث هو.

وأمّا الجواب عمّن استشكل ذلك بحال أهل بدر : فالذي ينبغي أن يكون التّقابل بين كمال الأجر ونقصانه لمن يغزو بنفسه إذا لَم يغنم أو يغزو فيغنم ، فغايته أنّ حال أهل بدر مثلاً عند عدم الغنيمة أفضل منه عند وجودها ، ولا ينفي ذلك أن يكون حالهم أفضل من حال غيرهم من جهة أخرى ، ولَم يرد فيهم نصّ أنّهم لو لَم يغنموا كان أجرهم بحاله من غير زيادة ، ولا يلزم من كونه مغفوراً لهم وأنّهم أفضل المجاهدين أن لا يكون وراءهم مرتبة أخرى.

وأمّا الاعتراض بحلِّ الغنائم فغير وارد ، إذ لا يلزم من الحلّ ثبوت وفاء الأجر لكل غازٍ ، والمباح في الأصل لا يستلزم الثّواب بنفسه ، لكن ثبت أنّ أخذ الغنيمة واستيلاءها من الكفّار يحصل الثّواب ، ومع ذلك فمع صحّة ثبوت الفضل في أخذ الغنيمة وصحّة التّمدّح بأخذها لا يلزم من ذلك أنّ كلّ غازٍ يحصل له من أجر غزاته نظير من لَم يغنم شيئاً البتّة.

قلت : والذي مثّل بأهل بدر أراد التّهويل ، وإلَّا فالأمر على ما تقرّر آخراً بأنّه لا يلزم من كونهم مع أخذ الغنيمة أنقص أجراً ممّا لو لَم يحصل لهم أجر الغنيمة أن يكونوا في حال أخذهم الغنيمة مفضولين بالنّسبة إلى من بعدهم كمن شهد أُحداً لكونهم لَم يغنموا شيئاً ، بل أجر البدريّ في الأصل أضعاف أجر من بعده.

مثال ذلك ، أن يكون لو فرض أنّ أجر البدريّ بغير غنيمة ستّمائةٍ

وأَجر الأُحديّ مثلاً بغير غنيمة مائة ، فإذا نسبنا ذلك باعتبار حديث عبد الله بن عمرو كان للبدريّ لكونه أخذ الغنيمة مائتان - وهي ثلث السّتّمائة - فيكون أكثر أجراً من الأُحديّ ، وإنّما امتاز أهل بدر بذلك لكونها أوّل غزوة شهدها النّبيّ ﷺ في قتال الكفّار ، وكان مبدأ اشتهار الإسلام وقوّة أهله ، فكان لمن شهدها مثل أجر من شهد المغازي التي بعدها جميعاً ، فصارت لا يوازيها شيء في الفضل. والله أعلم.

واختار ابن عبد البرّ : أنّ المراد بنقص أجر من غنم أنّ الذي لا يغنم يزداد أجره لحزنه على ما فاته من الغنيمة ، كما يؤجر من أصيب بما له فكان الأجر لِما نقص عن المضاعفة بسبب الغنيمة عند ذلك كالنّقص من أصل الأجر.

ولا يخفى مباينة هذا التّأويل لسياق حديث عبد الله بن عمرو الذي تقدّم ذكره.

وذكر بعض المتأخّرين للتّعبير بثلثي الأجر في حديث عبد الله بن عمرو حكمةً لطيفةً بالغةً : وذلك أنّ الله أعدّ للمجاهدين ثلاث كرامات : دنيويّتان وأخرويّة.

فالدّنيويّتان السّلامة والغنيمة ، والأخرويّة دخول الجنّة ، فإذا رجع سالماً غانماً فقد حصل له ثلثا ما أعدّ الله له وبقي له عند الله الثّلث ، وإن رجع بغير غنيمة عوّضه الله عن ذلك ثواباً في مقابلة ما فاته.

وكأنّ معنى الحديث أنّه يقال للمجاهد : إذا فات عليك شيء من

أمر الدّنيا عوّضتك عنه ثواباً. وأمّا الثّواب المختصّ بالجهاد فهو حاصل للفريقين معاً.

قال : وغاية ما فيه عدّ ما يتعلق بالنّعمتين الدّنيويّتين أجراً بطريق المجاز. والله أعلم.

وفي الحديث أنّ الفضائل لا تدرك دائماً بالقياس ، بل هي بفضل الله. وفيه استعمال التّمثيل في الأحكام.

وأنّ الأعمال الصّالحة لا تستلزم الثّواب لأعيانها ، وإنّما تحصل بالنّيّة الخالصة إجمالاً وتفصيلاً ، والله أعلم.

الحديث الخامس

٤٠٨- عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : ما من مكلومٍ يُكْلَم في سبيل الله ، إلَّا جاء يوم القيامة ، وكَلْمه يَدْمى : اللون لون الدّم ، والريح ريح المسك.(١)

قوله : (ما من مكلومٍ) أي : مجروح ، ولهما من رواية الأعرج عن أبي هريرة " والذي نفسي بيده لا يُكلم أحدٌ في سبيل الله.

ولهما من رواية همام عن أبي هريرة " كل كَلْم يُكلمه المسلم في سبيل الله ، ثم تكون يوم القيامة كهيئتها إذا طعنت ، تفجر دماً. وقوله : " أحدٌ " قيّده في هذه الرواية بالمُسلم.

قوله : (يُكْلَم) بضمّ أوّله وسكون الكاف وفتح اللام ، أي : يجرح.

قوله : (في سبيل الله) زاد البخاري " والله أعلم بمن يكلم في سبيله " وهي جملة معترضة قصد بها التّنبيه على شرطيّة الإخلاص في نيل هذا الثّواب.

قال النّوويّ : ظاهر قوله " في سبيل الله " اختصاصه بمن وقع له

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢١٣) ومسلم (١٨٧٦) من طريق عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة ﷺ.

وهو ضمن الحديث الماضي (٤٠٦) ساقه مسلم جميعاً ، وفرّقه البخاري.

وأخرجه البخاري (٢٣٥ ، ٢٦٤٩) ومسلم (١٨٧٦) من طريقين آخرين عن همّام بن مُنبّه والأعرج كلاهما عن أبي هريرة نحوه.

ذلك في قتال الكفّار ، لكن يلتحق به من قتل في حرب البغاة وقطّاع الطّريق وإقامة المعروف لاشتراك الجميع في كونهم شهداء.

وقال ابن عبد البرّ : أصل الحديث في الكفّار . ويلتحق هؤلاء بهم بالمعنى ، لقوله ﷺ " من قتل دون ماله فهو شهيد " ، وتوقّف بعض المتأخّرين في دخول من قاتل دون ماله لأنّه يقصد صون ماله بداعية الطّبع ، وقد أشار في الحديث إلى اختصاص ذلك بالمخلص . حيث قال " والله أعلم بمن يكلم في سبيله ".

والجواب : أنّه يمكن فيه الإخلاص مع إرادة صون المال ، كأن يقصد بقتال من أراد أخذه منه صون الذي يقاتله عن ارتكاب المعصية وامتثال أمر الشّارع بالدّفع ، ولا يمحّض القصد لصون المال ، فهو كمن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا مع تشوّفه إلى الغنيمة.

قوله : (إلّا جاء يوم القيامة) الحكمة في كون الدّم يأتي يوم القيامة على هيئته أنّه يشهد لصاحبه بفضله وعلى ظالمه بفعله.

وفائدة رائحته الطّيّبة أن تنتشر في أهل الموقف إظهاراً لفضيلته أيضاً ، ومن ثَمّ لَم يشرع غسل الشّهيد في المعركة.

قوله : (وكَلْمه) بفتح الكاف وسكون اللام.

قوله : (يَدْمى) بفتح أوله وثالثه.

قوله : (اللون لون الدم) في رواية همّام " تكون يوم القيامة كهيئتها إذا طعنت تفجّر دماً ".

قوله : (والريح ريح المسك) في رواية همّام " والعَرْف " بفتح

المهملة وسكون الرّاء بعدها فاء وهو الرّائحة.

ولأصحاب السّنن وصحَّحه التّرمذيّ وابن حبّان والحاكم من حديث معاذ بن جبل : من جُرح جرحاً في سبيل الله ، أو نُكِبَ نكبةً فإنّها تجيء يوم القيامة كأغزر ما كانت ، لونها الزّعفران وريحها المسك.

وعرف بهذه الزّيادة . أنّ الصّفة المذكورة لا تختصّ بالشّهيد ، بل هي حاصلة لكل من جرح.

ويحتمل : أن يكون المراد بهذا الجرح هو ما يموت صاحبه بسببه قبل اندماله لا ما يندمل في الدّنيا . فإنّ أثر الجراحة وسيلان الدّم يزول ، ولا ينفي ذلك أن يكون له فضل في الجملة ، لكنّ الظّاهر أنّ الذي يجيء يوم القيامة وجرحه يثعب دماً من فارق الدّنيا وجرحه كذلك.

ويؤيّده ما وقع عند ابن حبّان في حديث معاذ المذكور " عليه طابع الشّهداء " وقوله " كأغزر ما كانت " لا ينافي قوله " كهيئتها " لأنّ المراد لا ينقص شيئاً بطول العهد.

قال العلماء : الحكمة في بعثه كذلك أن يكون معه شاهد بفضيلته ببذله نفسه في طاعة الله تعالى.

واستدل بهذا الحديث على أنّ الشّهيد يدفن بدمائه وثيابه ولا يزال عنه الدّم بغسلٍ ولا غيره ، ليجيء يوم القيامة كما وصف النّبيّ ﷺ.

وفيه نظرٌ ، لأنّه لا يلزم من غسل الدّم في الدّنيا أن لا يبعث كذلك

، ويغني عن الاستدلال لترك غسل الشّهيد في هذا الحديث قوله ﷺ في شُهداء أُحدٍ : زمّلوهم بدمائهم.[1]

قوله : (المِسْك) بكسر الميم الطّيب المعروف.

قال الجاحظ : هو من دويبة تكون في الصّين تصاد لنوافجها وسررها ، فإذا صيدت شدّت بعصائب وهي مدلية يجتمع فيها دمها ، فإذا ذبحت قوّرت السّرّة التي عصبت ، ودفنت في الشّعر حتّى يستحيل ذلك الدّم المختنق الجامد مسكاً ذكيّاً بعد أن كان لا يرام من النّتن.

ومن ثَمّ قال القفّال : إنّها تندبغ بما فيها من المسك فتطهر كما يطهر غيرها من المدبوغات ، والمشهور أنّ غزال المسك كالظّبي ، لكن لونه أسود وله نابان لطيفان أبيضان في فكّه الأسفل ، وأنّ المسك دم يجتمع في سرّته في وقت معلوم من السّنة ، فإذا اجتمع ورِمَ الموضعُ فمرض الغزال إلى أن يسقط منه.

ويقال : إنّ أهل تلك البلاد يجعلون لها أوتاداً في البرّيّة تحتكّ بها ليسقط.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في "المسند" (٥/ ٤٣١) والنسائي (١/ ٢٨٢) وغيرهما من طريق الزهري عن عبد الله بن ثعلبة بن أبي صعير ، أن النبي ﷺ أشرف على قتلى أحدٍ ، فقال : إني أشهد على هؤلاء ، زمّلوهم بكلومهم ودمائهم.
وللبخاري في "صحيحه" (١٣٤٣) وفي مواضع أخرى عن جابر رضي الله عنه قال : كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أُحدٍ في ثوب واحد ، ثم يقول : أيُّهم أكثر أخذاً للقرآن ؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدَّمه في اللحد ، وقال : أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة ، وأمر بدفنهم في دمائهم ، ولَم يغسّلوا ، ولَم يصلِّ عليهم.

ونقل ابن الصّلاح في " مشكل الوسيط " : أنّ النّافجة في جوف الظّبية كالإنفحة في جوف الجدي ، وعن عليّ بن مهديّ الطّبريّ الشّافعيّ أنّها تلقيها من جوفها كما تلقي الدّجاجة البيضة.

ويمكن الجمع بأنّها تلقيها من سرّتها فتتعلق بها إلى أن تحتكّ.

قال النّوويّ : **أجمعوا** على أنّ المسك طاهر يجوز استعماله في البدن والثّوب ، ويجوز بيعه. ونقل أصحابنا عن الشّيعة فيه مذهباً باطلاً وهو مستثنىً من القاعدة : ما أبين من حيّ فهو ميّت. انتهى.

وحكى ابن التّين عن **ابن شعبان من المالكيّة** : أنّ فأرة المسك إنّما تؤخذ في حال الحياة أو بذكاة من لا تصحّ ذكاته من الكفرة ، وهي مع ذلك محكوم بطهارتها لأنّها تستحيل عن كونها دماً حتّى تصير مسكاً. كما يستحيل الدّم إلى اللحم فيطهر ويحلّ أكله ، وليست بحيوانٍ حتّى يقال نجست بالموت ، وإنّما هي شيء يحدث بالحيوان كالبيض.

وقد أجمع المسلمون على طهارة المسك إلَّا ما حكي عن عمر من كراهته ، وكذا حكى ابن المنذر عن جماعة ، ثمّ قال : ولا يصحّ المنع فيه إلَّا **عن عطاء**. بناء على أنّه جزء منفصل.

وقد أخرج مسلم في أثناء حديث عن أبي سعيد ، أنّ النّبيّ ﷺ قال : المسك أطيب الطّيب. وأخرجه أبو داود مقتصراً منه على هذا القدر.

قال ابن المنيّر : استدل البخاريّ بهذا الحديث على طهارة المسك لوقوع تشبيه دم الشّهيد به ، لأنّه في سياق التّكريم والتّعظيم ، فلو كان نجساً لكان من الخبائث . ولَم يحسن التّمثيل به في هذا المقام.

تكميل : قد استُشكِل إيراد البخاري لهذا الحديث في (باب ما يقع من النّجاسات في السّمن والماء)

فقال الإسماعيليّ : هذا الحديث لا يدخل في طهارة الدّم ولا نجاسته ، وإنّما ورد في فضل المطعون في سبيل الله.

وأجيب : بأنّ مقصود البخاري بإيراده تأكيد مذهبه في أنّ الماء لا يتنجّس بمجرّد الملاقاة ما لَم يتغيّر ، فاستدل بهذا الحديث على أنّ تبدّل الصّفة يؤثّر في الموصوف ، فكما أنّ تغيّر صفة الدّم بالرّائحة الطّيّبة أخرجه من الذّمّ إلى المدح ، فكذلك تغيّر صفة الماء إذا تغيّر بالنّجاسة يخرجه عن صفة الطّهارة إلى النّجاسة.

وتعقّب : بأنّ الغرض إثبات انحصار التّنجيس بالتّغيّر ، وما ذكر يدلّ على أنّ التّنجيس يحصل بالتّغيّر وهو وفاق . لا أنّه لا يحصل إلَّا به وهو موضع النّزاع.

وقال بعضهم : مقصود البخاريّ أنَّ يبيّن طهارة المسك ردّاً على من يقول بنجاسته ؛ لكونه دماً انعقد فلمّا تغيّر عن الحالة المكروهة من الدّم - وهي الزّهم وقبح الرّائحة - إلى الحالة الممدوحة - وهي طيب رائحة المسك - دخلَ عليه الحلُّ ، وانتقل من حالة النّجاسة إلى حالة الطّهارة كالخمرة إذا تخلّلت.

وقال ابن رشيد : مراده أنّ انتقال الدّم إلى الرّائحة الطّيّبة هو الذي نقله من حالة الذّمّ إلى حالة المدح فحصل من هذا تغليب وصف واحد. وهو الرّائحة على وصفين وهما الطّعم واللون ، فيستنبط منه

أنّه متى تغيّر أحد الأوصاف الثّلاثة بصلاحٍ أو فسادٍ تبعه الوصفان الباقيان ، وكأنّه أشار بذلك إلى ردّ ما نقل **عن ربيعة وغيره** : أنّ تغيّر الوصف الواحد لا يؤثّر حتّى يجتمع وصفان.

قال : ويمكن أن يستدل به على أنّ الماء إذا تغيّر ريحه بشيءٍ طيّبٍ لا يسلبه اسم الماء كما أنّ الدّم لَم ينتقل عن اسم الدّم مع تغيّر رائحته إلى رائحة المسك ؛ لأنّه قد سمّاه دماً مع تغيّر الرّيح فما دام الاسم واقعاً على المسمّى فالحكم تابع له. انتهى كلامه.

ويَرِد على الأوّل : أنّه يلزم منه أنّ الماء إذا كانت أوصافه الثّلاثة فاسدة ، ثمّ تغيّرت صفةٌ واحدةٌ منها إلى صلاحٍ أنّه يحكم بصلاحه كلّه. وهو ظاهر الفساد.

وعلى الثّاني : أنّه لا يلزم من كونه لَم يسلب اسم الماء أن لا يكون موصوفاً بصفةٍ تمنع من استعماله مع بقاء اسم الماء عليه. والله أعلم.

وقال ابن دقيق العيد لَمَّا نقل قول مَن قال. إنّ الدّم لَمَّا انتقل بطيب رائحته من حكم النّجاسة إلى الطّهارة ، ومن حُكْمِ القذارة إلى الطّيب لتغيّر رائحته حتّى حُكم له بحكم المسك وبالطّيب للشّهيد : فكذلك الماء ينتقل بتغيّر رائحته من الطّهارة إلى النّجاسة.

قال : هذا ضعيف مع تكلّفه.

الحديث السادس

٤٠٩- عن أبي أيوبٍ الأنصاريّ ﵁ ، قال : قال رسول الله ﷺ : غدوةٌ في سبيل الله ، أو روحةٌ ، خيرٌ مما طلعت عليه الشمس وغربت. أخرجه مسلم.[١]

الحديث السابع

٤١٠- عن أنس بن مالكٍ ﵁ ، قال : قال رسول الله ﷺ : غدوةٌ في سبيل الله ، أو روحةٌ ، خيرٌ من الدنيا وما فيها. أخرجه البخاري.[٢]

قوله : (خيرٌ مما طلعت عليه الشمس وغربت) هو المراد بقوله في الذي بعده " خير من الدّنيا وما فيها " .=وتقدّم الكلام عليه قبل حديثين.

---

(١) صحيح مسلم (١٨٨٣) من طريق شرحبيل بن شريك المعافري عن أبي عبدالرحمن الحبلي قال : سمعت أبا أيوب يقول : قال رسول الله ﷺ. فذكره.

(٢) صحيح البخاري (٢٦٣٩ ، ٢٦٤٣ ، ٦١٩٩) من طرق عن حميد الطويل عن أنس ﵁ .

وأخرجه مسلم أيضاً (١٨٨٠) من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس مثله.

الحديث الثامن

٤١١- عن أبي قتادة الأنصاريّ ﷺ ، قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى حنينٍ. وذكر قصةً. فقال رسول الله ﷺ : من قتل قتيلاً ، له عليه بيّنةٌ ، فله سلبه ، قالها ثلاثا. (١)

قوله : (حنين) حنين بمهملةٍ ونونٍ مصغّر . وادٍ إلى جنب ذي المجاز قريب من الطّائف ، بينه وبين مكّة بضعة عشر ميلاً من جهة عرفات.

قال أبو عبيد البكريّ : سمي باسم حنين بن قابثة بن مهلائيل.

قال أهل المغازي : خرج النّبيّ ﷺ إلى حنينٍ لستٍّ خلت من شوّالٍ ، **وقيل** : لليلتين بقيتا من رمضان. **وجمع بعضهم** : بأنّه بدأ بالخروج في

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٩٤ ، ٢٩٧٣ ، ٤٠٦٦ ، ٤٠٦٧ ، ٦٧٤٩) ومسلم (١٧٥١) من طريق يحيى بن سعيد عن عمر بن كثير بن أفلح عن أبي محمد مولى قتادة عن أبي قتادة . وتمامه قال : خرجْنا مع رسول الله ﷺ عام حنين ، فلما التقينا كانت للمسلمين جولة ، فرأيت رجلاً من المشركين علا رجلاً من المسلمين ، فاستدرت حتى أتيته من ورائه حتى ضربته بالسيف على حبْل عاتقه ، فأقبل عليَّ فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت ، ثم أدركه الموت ، فأرسلني ، فلحقتُ عمر بن الخطاب ، فقلت : ما بال الناس ؟ قال : أمر الله ، ثم إن الناس رجعوا ، وجلس النبي ﷺ فقال : من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سلبه ، فقمت فقلت : مَن يشهد لي ؟ ، ثم جلست. ثلاثاً ، فقمت ، فقال رسول الله ﷺ : ما لك يا أبا قتادة ؟ ، فاقتصصت عليه القصة ، فقال رجلٌ : صدق يا رسول الله ، وسلبه عندي فأرضه عني ، فقال أبو بكر الصديق ﷺ : لاها الله ، إذاً لا يعمد إلى أسدٍ من أسد الله ، يقاتل عن الله ورسوله ﷺ ، يعطيك سلبه ، فقال النبي ﷺ : صدق ، فأعطاه ، فبعت الدرع ، فابتعت به مخرفاً في بني سلمة ، فإنه لأول مال تأثّلته في الإسلام.

أواخر رمضان وسار سادس شوّال ؛ وكان وصوله إليها في عاشره.

وكان السّبب في ذلك أنّ مالك بن عوف النّضريّ جمع القبائل من هوازن ووافقه على ذلك الثّقفيّون ، وقصدوا محاربة المسلمين ، فبلغ ذلك النّبيّ ﷺ فخرج إليهم.

قال عمر بن شبّة في " كتاب مكّة " : حدّثنا الحزاميّ - يعني إبراهيم بن المنذر - حدّثنا ابن وهب عن ابن أبي الزّناد عن أبيه عن عروة ، أنّه كتب إلى الوليد : أمّا بعد فإنّك كتبت إليّ تسألني عن قصّة الفتح ، فذكر له وقتها ، فأقام عامئذ بمكّة نصف شهر ، ولَم يزد على ذلك حتّى أتاه أنّ هوازن وثقيفاً قد نزلوا حنيناً يريدون قتال رسول الله ﷺ ، وكانوا قد جمعوا إليه ورئيسهم عوف بن مالك.

ولأبي داود بإسنادٍ حسن من حديث سهل ابن الحنظليّة ، أنّهم ساروا مع النّبيّ ﷺ إلى حنينٍ فأطنبوا السّير ، فجاء رجلٌ ، فقال : إنّي انطلقت من بين أيديكم حتّى طلعت جبل كذا وكذا ، فإذا أنا بهوازن عن بَكْرة أبيهم (١) بظعنهم ونعمهم وشائهم قد اجتمعوا إلى حنينٍ ، فتبسّم رسول الله ﷺ ، وقال : تلك غنيمة المسلمين غداً إن شاء الله تعالى .

وعند ابن إسحاق من حديث جابر ما يدلّ على أنّ هذا الرّجل هو عبد الله بن أبي حدرد الأسلميّ.

قوله : (من قتل قتيلاً له عليه بيّنةٌ). اتّفقوا على أنّه لا يقبل قول من

(١) أي : جميعهم. وليس ثَمَّ بَكرة ، وإنما هو مثل. قاله أهل اللغة.

ادّعى السّلب إلَّا ببيّنةٍ تشهد له بأنّه قتله.

والحجّة فيه قوله في هذا الحديث " له عليه بيّنةٌ " ، فمفهومه أنّه إذا لَم تكن له بيّنةٌ لا يُقبل ، وسياق أبي قتادة يشهد لذلك.

وعن الأوزاعيّ : يقبل قوله بغير بيّنةٍ ، لأنّ النّبيّ ﷺ أعطاه لأبي قتادة بغير بيّنةٍ.

وفيه نظرٌ ، لأنّه وقع في " مغازي الواقديّ " أنّ أوس بن خوليٍّ (١) شهد لأبي قتادة ، وعلى تقدير أن لا يصحّ ، فيُحمل على أنّ النّبيّ ﷺ علم أنّه القاتل بطريقٍ من الطّرق.

وأبعد مَن قال **من المالكيّة** : إنّ المراد بالبيّنة هنا الذي أقرّ له أنّ السّلب عنده فهو شاهدٌ . والشّاهد الثّاني وجود السّلب . فإنّه بمنزلة الشّاهد على أنّه قتله ، ولذلك جعل لوثاً في " باب القسامة ".

وقيل : إنّما استحقّه أبو قتادة بإقرار الذي هو بيده ، وهو ضعيفٌ ، لأنّ الإقرار إنّما يفيد إذا كان المال منسوباً لمن هو بيده فيؤاخذ بإقراره ، والمال هنا منسوبٌ لجميع الجيش.

ونقل ابن عطيّة : **عن أكثر الفقهاء** أنّ البيّنة هنا شاهدٌ واحدٌ يكتفى

(١) كذا قال الشارح في كتاب "فرض الخمس" من الفتح ، أمّا في " كتاب المغازي " فنقل عن الواقدي ، أنَّ الشاهد عبد الله بن أنيس رضي الله عنه.
والذي في مغازي الواقدي " قال أبو قتادة : فقام عبد الله بن أنيسٍ فشهد لي ، ثمّ لقيت الأسود بن الخزاعيّ فشهد لي ، وإذا صاحبي الّذي أخذ السّلب لا ينكر أنّي قتلته.. الحديث. وعليه. فالصواب أنهما اثنان ، والثاني هو الأسود الخزاعي. وليس أوس بن خولي. والله أعلم

به.

قوله : (فله سلبُه) السّلب بفتح المهملة واللام بعدها موحّدةٌ . هو ما يوجد مع المحارب من ملبوسٍ وغيره **عند الجمهور.**

وعن أحمد : لا تدخل الدّابّة .

وعن الشّافعيّ : يختصّ بأداة الحرب.

وإلى ما تضمّنه الحديث **ذهب الجمهور** ، وهو أنّ القاتل يستحقّ السّلب . سواءٌ قال أمير الجيش قبل ذلك من قتل قتيلاً فله سلبه أو لَم يقل ذلك ، وهو ظاهر حديث أبي قتادة. وقال : إنّه فتوى من النّبيّ ﷺ ، وإخبارٌ عن الحكم الشّرعيّ.

وعن المالكيّة والحنفيّة : لا يستحقّه القاتل إلَّا إن شرط له الإمام ذلك.

وعن مالكٍ : يخيّر الإمام بين أن يعطي القاتل السّلب أو يخمّسه. واختاره إسماعيل القاضي.

وعن إسحاق : إذا كثرت الأسلاب خمّست.

ومكحولٍ والثّوريِّ : يخمّس مطلقاً ، وقد حُكي **عن الشّافعيّ أيضاً**. وتمسّكوا بعموم قوله : { واعلموا أنّما غنمتم من شيءٍ فأنّ لله خمسه } ولَم يستثن شيئاً.

واحتجّ الجمهور بقوله ﷺ : من قتل قتيلاً فله سلبه. فإنّه خصّص ذلك العموم.

وتعقّب : بأنّه ﷺ لَم يقل من قتل قتيلاً فله سلبه إلَّا يوم حنينٍ ، قال

مالكٌ : لَم يبلغني ذلك في غير حنينٍ.

وأجاب الشّافعيّ وغيره : بأنّ ذلك حُفظ عن النّبيّ ﷺ في عدّة مواطن.

منها يوم بدرٍ كما في حديث عبد الرحمن بن عوف في الصحيحين(١) .

ومنها حديث حاطب بن أبي بلتعة ، أنّه قتل رجلاً يوم أحدٍ فسلَّم له رسول الله ﷺ سلَبَه. أخرجه البيهقيّ.

ومنها حديث جابرٍ ، أنّ عقيل بن أبي طالبٍ قتل يوم مؤتة رجلاً فنفله النّبيّ ﷺ درعه.(٢)

ثمّ كان ذلك مقرّراً عند الصّحابة كما روى مسلمٌ من حديث عوف بن مالكٍ في قصّته مع خالد بن الوليد ، وإنكاره عليه أخذه السّلب من القاتل. الحديث بطوله.

---

(١) حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في قصة قتل أبي جهل.قال : بينا أنا واقف في الصف يوم بدر ، فنظرت عن يميني وعن شمالي ، فإذا أنا بغلامين من الأنصار - حديثة أسنانهما ، تمنيت أن أكون بين أضلع منهما - فغمزني أحدهما فقال : يا عم هل تعرف أبا جهل ؟ قلت : نعم.. الحديث. وفيه : فابتدراه بسيفيْهما ، فضرباه حتى قتلاه ، ثم انصرفا إلى رسول الله ﷺ ، فأخبراه . فقال : أيكما قتله ؟ ، قال كلُّ واحدٍ منهما : أنا قتلتُه ، فقال : هل مسحتما سيفيكما ؟ ، قالا : لا ، فنظر في السيفين ، فقال : كِلاكُما قتله ، سلبُه لمعاذ بن عمرو بن الجموح ، وكانا معاذ ابن عفراء ، ومعاذ بن عمرو بن الجموح.

(٢) أخرجه الطبراني في "الأوسط" (٤٢٠) والبيهقي في "الكبرى" (٦/ ٥٠٤) من طريق شريك عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر رضي الله عنه.

قال الهيثمي في "المجمع" (٥/ ٣٣١) : فيه عبد الله بن محمد بن عقيل وهو حسن الحديث . وفيه ضعف ، وبقية رجاله ثقات.

وكما روى الحاكم والبيهقيّ بإسنادٍ صحيحٍ عن سعد بن أبي وقّاصٍ ، أنّ عبد الله بن جحشٍ قال يوم أحدٍ : تعال بنا ندعو ، فدعا سعدٌ ، فقال : اللهمّ ارزقني رجلاً شديداً بأسه فأقاتله ويقاتلني ، ثمّ ارزقني عليه الظّفر حتّى أقتله وآخذ سلبه. الحديث.

وكما روى أحمد بإسنادٍ قويٍّ عن عبد الله بن الزّبير قال : كانت صفيّة في حصن حسّان بن ثابتٍ يوم الخندق . فذكر الحديث في قصّة قتلها اليهوديّ ، وقولها لحسّان : انزل فاسلبه ؛ فقال : ما لي بسلبه حاجةٌ .

وكما روى ابن إسحاق في "المغازي". في قصّة قتل عليّ بن أبي طالبٍ عمرو بن عبد ودٍّ يوم الخندق أيضاً ، فقال له عمرٌو : هلاّ استلَبْتَ درعه ، فإنّه ليس للعرب خيرٌ منها ، فقال : إنّه اتّقاني بسوأتـه.

وأيضاً فالنّبيّ ﷺ إنّما قال ذلك يوم حنينٍ بعد أن فرغ القتال ، كما هو صريحٌ في حديث عبد الرحمن بن عوف.

حتّى **قال مالكٌ** : يكره للإمام أن يقول من قتل قتيلاً فله سلبه ، لئلا تضعف نيّات المجاهدين ، ولَم يقل النّبيّ ﷺ ذلك إلَّا بعد انقضاء الحرب.

وعن الحنفيّة : لا كراهة في ذلك ، وإذا ناله قبل الحرب أو في أثنائها استحقّ القاتل.

واستدل به على دخول من لا يسهم له في عموم قوله " من قتل

قتيلاً ".

وعن الشّافعيّ في قولٍ ، وبه قال مالكٌ . لا يستحقّ السّلب إلَّا من استحقّ السّهم ، لأنّه قال : إذا لَم يستحقّ السّهم فلا يستحقّ السّلب بطريق الأولى.

وعورض : بأنّ السّهم علق على المظنّة ، والسّلب يستحقّ بالفعل فهو أولى ، وهذا هو الأصل.

واستدل به على أنّ السّلب للقاتل في كل حالٍ حتّى **قال أبو ثورٍ وابن المنذر** : يستحقّه ولو كان المقتول منهزماً.

وقال أحمد : لا يستحقّه إلَّا بالمبارزة.

وعن الأوزاعيّ : إذا التقى الزّحفان فلا سلب.

واستدل به على أنّه مستحقٌّ للقاتل الذي أثخنه بالقتل دون من ذفَّف [1] عليه . كما في قصّة ابن مسعودٍ مع أبي جهلٍ في غزوة بدرٍ.[2]

---

(١) وقع في المطبوع (ذهب) وهو تصحيف . والذَّفُّ : الإِجْهازُ على الجَرِيحِ . قاله في اللسان.

(٢) أخرج البخاري (٣٩٦٢) ومسلم (١٨٠٠) عن أنس ﷺ قال : قال النبي ﷺ يوم بدر : من ينظر ما فعل أبو جهل. فانطلق ابن مسعود فوجده قد ضربه ابنا عفراء حتى بَرَدَ. فأخذ بلحيته ، فقال : أنت أبا جهل ؟ قال : وهل فوق رجل قتله قومه أو قال : قتلتموه ؟.

قال ابن حجر في "الفتح" (٧ / ٢٩٥) : وفي حديث ابن عباس عند ابن إسحاق والحاكم . قال ابن مسعود : فوجدته بآخر رمق فوضعت رجلي على عُنقِه. فقلت : أخزاك الله يا عدو الله ، قال : وبما أخزاني ؟. هل أعمد رجل قتلتموه ، قال : وزعم رجالٌ من بني مخزوم ، أنه قال له : لقد ارتقيت يا رُويعي الغنم مرتقى صعباً .

قال : ثم احتززتُ رأسه فجئت به رسول الله ﷺ فقلت : هذا رأس عدو الله أبي جهل

واستدل به على أنّ السّلب يستحقّه القاتل من كل مقتولٍ حتّى لو كان المقتول امرأةً، **وبه قال أبو ثورٍ وابن المنذر**.

وقال الجمهور: شرطه أن يكون المقتول من المقاتلة.

، فقال: والله الذي لا إله إلا هو فحلف له.

الحديث التاسع

٤١٢- عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال : أتى النبيّ ﷺ عينٌ من المشركين ، وهو في سفرٍ ، فجلس عند أصحابه يتحدَّث ، ثم انفتل : فقال النبيّ ﷺ : اطلبوه ، واقتلوه ، فقتلتُه فنفّله [١] سلبه.[٢]

وفي رواية : فقال : من قَتَل الرجل ؟ فقالوا : ابن الأكوع ، فقال : له سلبه أجمع.[٣]

قوله : (أتى النّبيّ ﷺ عينٌ من المشركين) لَم أقف على اسمه . ووقع في رواية عكرمة بن عمّار عن إياس بن سلمة عن أبيه عند مسلم " أنّ ذلك كان في غزوة هوازن ".

وسُمّي الجاسوس عيناً ، لأنّ جلّ عمله بعينه ، أو لشدّة اهتمامه بالرّؤية واستغراقه فيها ، كأنّ جميع بدنه صار عيناً.

قوله : (فجلس عند أصحابه يتحدّث ثمّ انفتل) في رواية النّسائيّ من طريق جعفر بن عون عن أبي العميس عن إياس " فلمّا طعم انسلَّ" ، وفي رواية عكرمة عن إياس عند مسلم " فقيّد الجملَ ثمّ

(١) وقع في نُسخ العمدة " فنفلني ". وما أثبتّه هو الموافق لرواية البخاري ، أما "فنفلني " فهي رواية أبي داود كما سينبّه عليه الشارح.

(٢) أخرجه البخاري (٢٨٨٦) من طريق أبي العميس عتبة بن عبد الله المسعودي عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه رضي الله عنه

(٣) أخرجه مسلم (١٧٥٤) من طريق عكرمة بن عمار حدثني إياس بن سلمة حدثني أَبِي -سلمة بن الأكوع - قال : غزونا مع رسول الله ﷺ هوازن . فذكر الحديث بطوله. كما سيذكره الشارح.

تقدّم يتغدّى مع القوم وجعل ينظر ، وفينا ضعفة ورقّة في الظّهر ، إذ خرج يشتدّ ".

قوله : (اطلبوه واقتلوه) زاد أبو نعيم في " المستخرج " من طريق يحيى الحمّانيّ عن أبي العميس " أدركوه ، فإنّه عين ".

زاد أبو داود عن الحسن بن عليّ عن أبي نعيم - شيخ البخاري - عن أبي العميس فيه " فسبقتهم إليه فقتلته ".

قوله : (فقتَلتُه فنفَّلَه سلبَه) كذا فيه ، وفيه التفات من ضمير المتكلم إلى الغيبة ، وكان السّياق يقتضي أن يقول : فنفلني. وهي رواية أبي داود.

وزاد هو ومسلم من طريق عكرمة بن عمّار المذكور " فاتّبعه رجلٌ من أسلم على ناقة ورقاء ، فخرجتُ أعدو حتّى أخذت بخطام الجمل فأنخته ، فلمّا وضع ركبته بالأرض اخترطّت سيفي فأضرب رأسه فبدر ، فجئت براحلته وما عليها أقودها ، فاستقبلني رسول الله ﷺ ، فقال : مَن قتلَ الرّجلَ ؟ قالوا : ابن الأكوع ، قال : له سلبه أجمع ".

وترجم عليه النّسائيّ " قتل عيون المشركين ".

وقد ظهر من رواية عكرمة الباعث على قتله ، وأنّه اطّلع على عورة المسلمين وبادر ليعلم أصحابه فيغتنمون غرّتهم ، وكان في قتله مصلحة للمسلمين.

قال النّوويّ : فيه قتل الجاسوس الحربيّ الكافر **وهو باتّفاق** ، وأمّا المعاهد والذّمّيّ ، **فقال مالك والأوزاعيّ** : ينتقض عهده بذلك. **وعند**

الشّافعيّة خلاف. أمّا لو شرط عليه ذلك في عهده فينتقض **اتّفاقاً**.

وفيه حجّة لِمَن قال : إنّ السّلب كلّه للقاتل.

وأجاب مَن قال لا يستحقّ ذلك إلَّا بقول الإمام : أنّه ليس في الحديث ما يدلّ على أحد الأمرين بل هو محتمل لهما ، لكن أخرجه الإسماعيليّ من طريق محمّد بن ربيعة عن أبي العميس بلفظ " قام رجلٌ فأخبر النّبيّ ﷺ ، أنّه عين للمشركين ، فقال : من قتَلَه فله سلبه ، قال : فأدركته فقتلته ، فنفلني سلبه ".

فهذا يؤيّد الاحتمال الثّاني.

بل قال القرطبيّ : لو قال القاتل يستحقّ السّلب بمجرّد القتل ، لَم يكن لقول النّبيّ ﷺ له سلبه أجمع ، مزيدُ فائدة.

وتعقّب : باحتمال أن يكون هذا الحكم إنّما ثبت من حينئذٍ.

وقد استدل به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، لأنّ قوله تعالى { واعلموا أنّما غنمتم من شيءٍ } عامٌّ في كلّ غنيمة ، فبيّن ﷺ بعد ذلك بزمنٍ طويلٍ أنّ السّلب للقاتل . سواء قيّدنا ذلك بقول الإمام أم لا.

وأمّا قول مالك : لَم يبلغني أنّ النّبيّ ﷺ قال ذلك إلَّا يوم حنينٍ.

فإن أراد أنّ ابتداء هذا الحكم كان يوم حنينٍ فهو مردود ، لكن على غير مالك ممّن منعه ، فإنّ مالكاً إنّما نفى البلاغ.

وقد ثبت في سنن أبي داود عن عوف بن مالك أنّه قال لخالد بن الوليد في غزوة مؤتة : إنّ النّبيّ ﷺ قضى بالسّلب للقاتل ، وكانت

مؤتة قبل حنينٍ **بالاتّفاق**.

وقال القرطبيّ : فيه أنّ للإمام أن ينفل جميع ما أخذته السّريّة من الغنيمة لمن يراه منهم ، وهذا يتوقّف على أنّه لَم يكن غنيمة إلَّا ذلك السّلب.

قلت : وما أبداه احتمالاً هو الواقع ، فقد وقع في رواية عكرمة بن عمّار " أنّ ذلك كان في غزوة هوازن " ، وقد اشتهر ما وقع فيها بعد ذلك من الغنائم.

قال ابن المنير : ترجم البخاري (بالحربيّ إذا دخل بغير أمان) وأورد الحديث المتعلق بعين المشركين وهو جاسوسهم ، وحكْمُ الجاسوس مخالف لحكْم الحربيّ المطلق الدّاخل بغير أمانٍ ، فالدّعوى أعمّ من الدّليل.

وأجيب : بأنّ الجاسوس المذكور أوهم أنّه ممّن له أمان ، فلمّا قضى حاجته من التّجسيس انطلق مسرعاً ففطن له فظهر أنّه حربيّ دخل بغير أمانٍ.

الحديث العاشر

٤١٣- عن عبد الله بن عمر ، قال : بعث رسول الله ﷺ سريةً إلى نجدٍ ، فخرجت فيها ، فأصَبْنا إبلاً وغنماً ، فبلغتْ سُهمانُنا اثني عشر بعيراً ، ونفّلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً. (١)

قوله : (بعث سريّةً إلى نجدٍ) في رواية لهما " قِبل نجد " قبل بكسر القاف وفتح الموحّدة . أي : في جهة نجد ، هكذا ذكرها البخاري بعد غزوة الطّائف.

والذي ذكره أهل المغازي : أنّها كانت قبل التّوجّه لفتح مكّة.

فقال ابن سعد : كانت في شعبان سنة ثمان . وذكر غيره ، أنّها كانت قبل مؤتة ، ومؤتة كانت في جمادى من السّنة.

وقيل : كانت في رمضان . قالوا : وكان أبو قتادة أميرها ، وكانوا خمسة وعشرين ، وغنموا من غطفان بأرض محارب مائتي بعير وألفي شاة.

والسّريّة : بفتح المهملة وكسر الرّاء وتشديد التّحتانيّة هي التي تخرج بالليل ، والسّارية التي تخرج بالنّهار.

وقيل : سُمِّيت بذلك لأنّها تخفي ذهابها. وهذا يقتضي أنّها أخذت من السّرّ ، ولا يصحّ لاختلاف المادّة.

---

(١)أخرجه البخاري (٢٩٦٥ ، ٤٠٨٣) ومسلم (١٧٤٩) من طرق عن نافع عن ابن عمر .

وهي قطعة من الجيش تخرج منه وتعود إليه ، وهي من مائة إلى خمسمائة فما زاد على خمسمائة يقال له : منسر بالنّون والمهملة ، فإن زاد على الثّمانمائة سُمِّي : جيشاً ، وما بينهما يسمّى : هبطة ، فإن زاد على أربعة آلاف يسمّى : جحفلاً ، فإن زاد فجيش جرّار ، والخميس الجيش العظيم.

وما افترق من السّريّة يسمّى بعثاً ، فالعشرة فما بعدها تسمّى حفيرة ، والأربعون عصبة ، وإلى ثلاثمائة مقنب بقاف ونون ثمّ موحّدة ، فإن زاد سُمِّي جمرة بالجيم ، والكتيبة : ما اجتمع ولَم ينتشر.

قوله : (فأصبنا إبلاً وغنماً) ولهما من رواية مالك عن نافع "فغنموا إبلاً كثيرةً ".

قوله : (فبلغت سهماننا) في رواية مالك " فكانت سهمانهم " أي : أنصباؤهم ، والمراد أنّه بلغ نصيب كل واحدٍ منهم هذا القدر.

وتوهّم بعضهم أنّ ذلك جميع الأنصباء. قال النّوويّ : وهو غلطٌ.

قوله : (اثني عشر بعيراً ، ونفّلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً) في رواية مالك " فكانت سهمانهم اثنا عشر بعيراً ، أو أحد عشر بعيراً ، ونُفّلوا بعيراً بعيراً " هكذا رواه مالكٌ بالشّكّ والاختصار وإبهام الذي نفلهم.

وقد وقع بيان ذلك في رواية ابن إسحاق من نافعٍ عند أبي داود ولفظه " فخرجتُ فيها فأصبنا نعماً كثيراً. وأعطانا أميرنا بعيراً بعيراً لكل إنسانٍ ، ثمّ قدِمنا على النّبيّ ﷺ فقسم بيننا غنيمتنا. فأصاب كلَّ

رجلٍ منّا اثنا عشر بعيراً بعد الخمس ".

وأخرجه أبو داود أيضاً من طريق شعيب بن أبي حمزة عن نافعٍ. ولفظه " بعثنا رسول الله ﷺ في جيشٍ قِبَل نجدٍ وأتبعت سريّةً من الجيش ، وكان سهمان الجيش اثني عشر بعيراً اثني عشر بعيراً ، ونفل أهل السّريّة بعيراً بعيراً ، فكانت سهمانهم ثلاثة عشر بعيراً ثلاثة عشر بعيراً ".

وأخرجه ابن عبد البرّ من هذا الوجه ، وقال في روايته " إنّ ذلك الجيش كان أربعة آلافٍ ".

قال ابن عبد البرّ : اتّفق جماعة رواة الموطّأ على روايته بالشّكّ ، إلَّا الوليد بن مسلمٍ فإنّه رواه عن شعيبٍ ومالكٍ جميعاً فلم يشكّ ، وكأنّه حمل رواية مالكٍ على رواية شعيبٍ.

قلت : وكذا أخرجه أبو داود عن القعنبيّ عن مالكٍ والليث[1] بغير شكٍّ ، فكأنّه أيضاً حمل رواية مالكٍ على رواية الليث.

قال ابن عبد البرّ : وقال سائر أصحاب نافعٍ " اثني عشر بعيراً " بغير شكٍّ لَم يقع الشّكّ فيه إلَّا من مالكٍ

قوله : (ونفّلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً) في رواية مالك " ونفّلوا بعيراً بعيراً " بلفظ الفعل الماضي من غير مسمّىً.

---

(١) رواية الليث عن نافع. أخرجها مسلم أيضاً كما سيذكرها الشارح بلفظ " أن رسول الله ﷺ بعث سرية قِبَل نجد ، وفيهم ابن عمر ، وأنَّ سهمانهم بلغت اثني عشر بعيراً ، ونفلوا سوى ذلك بعيراً ، فلم يغيّره رسول الله ﷺ "

والنّفل زيادةٌ يزادها الغازي على نصيبه من الغنيمة ، ومنه نفل الصّلاة . وهو ما عدا الفرض.

واختلف الرّواة في القسْم والتّنفيل ، هل كانا جميعاً من أمير ذلك الجيش ، أو من النّبيّ ﷺ ، أو أحدهما من أحدهما ؟.

فرواية ابن إسحاق صريحةٌ أنّ التّنفيل كان من الأمير ، والقسْم من النّبيّ ﷺ.

وظاهر رواية الليث عن نافعٍ عند مسلم ، أنّ ذلك صدر من أمير الجيش ، وأنّ النّبيّ ﷺ كان مقرّراً لذلك . مجيزاً له لأنّه قال فيه : ولَم يغيّره النّبيّ ﷺ.

وفي رواية عبد الله بن عمر عنده أيضاً " ونفَّلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً " وهذا يمكن أن يُحمل على التّقرير. فتجتمع الرّوايتان.

قال النّوويّ : معناه أنّ أمير السّريّة نفلهم فأجازه النّبيّ ﷺ ، فجازت نسبته لكلٍّ منهما.

وفي الحديث أنّ الجيش إذا انفرد منه قطعةٌ فغنموا شيئاً كانت الغنيمة للجميع . قال ابن عبد البرّ : لا يختلف الفقهاء في ذلك ، أي : إذا خرج الجيش جميعه ثمّ انفردت منه قطعةٌ. انتهى

وليس المراد الجيش القاعد في بلاد الإسلام . فإنّه لا يشارك الجيش الخارج إلى بلاد العدوّ.

بل قال ابن دقيق العيد : إنّ الحديث يستدلّ به على أنّ المنقطع من الجيش عن الجيش الذي فيه الإمام ينفرد بما يغنمه.

قال : وإنّما قالوا بمشاركة الجيش لهم إذا كانوا قريباً منهم يلحقهم عونه وغوثه لو احتاجوا. انتهى.

وهذا القيد في مذهب مالكٍ.

وقال إبراهيم النّخعيّ : للإمام أن ينفّل السّريّة جميع ما غنمته دون بقيّة الجيش مطلقاً ، وقيل : إنّه انفرد بذلك.

وفيه مشروعيّة التّنفيل ، ومعناه تخصيص من له أثرٌ في الحرب بشيءٍ من المال ، لكنّه خصّه عمرو بن شعيبٍ بالنّبيّ ﷺ دون من بعده .

نعم . وكره مالكٌ أن يكون بشرطٍ من أمير الجيش ، كأن يحرّض على القتال ، ويعِد بأن ينفّل الرّبع إلى الثّلث قبل القسم ، واعتلَّ بأنّ القتال حينئذٍ يكون للدّنيا ، قال : فلا يجوز مثل هذا. انتهى.

وفي هذا ردٌّ على من حكى الإجماع على مشروعيّته.

وقد اختلف العلماء ، هل هو من أصل الغنيمة أو من الخمس أو من خمس الخمس أو ممّا عدا الخمس ؟. على أقوالٍ.

والثّلاثة الأُوَل مذهب الشّافعيّ ، والأصحّ عندهم أنّها من خمس الخمس ، ونقله منذر بن سعيدٍ عن مالكٍ. وهو شاذٌّ عندهم.

قال ابن بطّالٍ : وحديث الباب يردّ على هذا ، لأنّهم نفّلوا نصف السّدس وهو أكثر من خمس الخمس. وهذا واضحٌ.

وقد زاده ابن المنير إيضاحاً فقال : لو فرضنا أنّهم كانوا مائةً لكان قد حصل لهم ألفٌ ومائتا بعيرٍ. ويكون الخمس من الأصل ثلاثمائة بعيرٍ وخمسها ستّون ، وقد نطق الحديث " بأنّهم نفّلوا بعيراً بعيراً "

فتكون جملة ما نفّلوا مائة بعيرٍ ، وإذا كان خمس الخمس ستّين لَم يف كلّه ببعيرٍ بعيرٍ لكلٍّ من المائة ، وهكذا كيفما فرضت العدد.

قال : وقد ألْجَأَ هذا الإلزام بعضهم فادّعى أنّ جميع ما حصل للغانمين كان اثني عشر بعيراً ، فقيل له : فيكون خمسها ثلاثة أبعرةٍ فيلزم أن تكون السّريّة كلّها ثلاثة رجالٍ كذا قيل.

قال ابن المنير : وهو سهوٌ على التّفريغ المذكور ، بل يلزم أن يكون أقل من رجلٍ بناءً على أنّ النّفل من خمس الخمس.

وقال ابن التّين : قد انفصل مَن قال من **الشّافعيّة** بأنّ النّفل من خمس الخمس **بأوجهٍ** :

الأول : أنّ الغنيمة لَم تكن كلّها أبعرةً ، بل كان فيها أصنافٌ أخرى ، فيكون التّنفيل وقع من بعض الأصناف دون بعضٍ.

ثانيها : أن يكون نفلهم من سهمه من هذه الغزاة وغيرها ، فضمّ هذا إلى هذا ، فلذلك زادت العدّة.

ثالثها : أن يكون نَفَّل بعض الجيش دون بعضٍ.

قال : وظاهر السّياق يردّ هذه الاحتمالات.

قال : وقد جاء أنّهم كانوا عشرةً ، وأنّهم غنموا مائةً وخمسين بعيراً فخرج منها الخمس وهو ثلاثون وقسّم عليهم البقيّة . فحصل لكل واحدٍ اثنا عشر بعيراً ثمّ نفّلوا بعيراً بعيراً ، فعلى هذا فقد نفّلوا ثلث الخمس.

قلت : إن ثبت هذا . لَم يكن فيه ردٌّ للاحتمال الأخير ، لأنّه يحتمل

أن يكون الذين نفّلوا ستّةً من العشرة. والله أعلم.

قال الأوزاعيّ وأحمد وأبو ثورٍ وغيرهم : النّفل من أصل الغنيمة.

وقال مالكٌ وطائفةٌ : لا نفل إلَّا من الخمس.

وقال الخطّابيّ : أكثر ما روي من الأخبار يدلّ على أنّ النّفل من أصل الغنيمة ، والذي يقرب من حديث الباب أنّه كان من الخمس لأنّه أضاف الاثني عشر إلى سهمانهم ، فكأنّه أشار إلى أنّ ذلك قد تقرّر لهم استحقاقه من الأخماس الأربعة الموزّعة عليهم فيبقى للنّفل من الخمس.

قلت : ويؤيّده ما رواه مسلمٌ في حديث الباب من طريق الزّهريّ ، قال : بلغني عن ابن عمر قال : نفل رسول الله ﷺ سريّةً بعثها قِبَل نجدٍ من إبلٍ جاءوا بها نفلاً سوى نصيبهم من المغنم . لَم يسق مسلمٌ لفظه ، وساقه الطّحاويّ.

ويؤيّده أيضاً ما رواه مالكٌ عن عبد ربّه بن سعيدٍ عن عمرو بن شعيبٍ ، أنّ النّبيّ ﷺ قال : ما لي ممّا أفاء الله عليكم إلَّا الخمس ، وهو مردودٌ عليكم . وصله النّسائيّ من وجهٍ آخر حسنٍ عن عمرو بن شعيبٍ عن أبيه عن جدّه.

وأخرجه أيضاً بإسنادٍ حسنٍ من حديث عبادة بن الصّامت ، فإنّه يدلّ على أنّ ما سوى الخمس للمقاتلة.

وروى مالكٌ أيضاً عن أبي الزّناد ، أنّه سمع سعيد بن المسيّب قال : كان النّاس يعطون النّفل من الخمس.

قلت : وظاهره **اتّفاق** الصّحابة على ذلك.

وقال ابن عبد البرّ : إن أراد الإمام تفضيل بعض الجيش لمعنىً فيه فذلك من الخمس لا من رأس الغنيمة ، وإن انفردت قطعةٌ فأراد أن ينفّلها ممّا غنمت دون سائر الجيش فذلك من غير الخمس بشرط أن لا يزيد على الثّلث. انتهى.

وهذا الشّرط. **قال به الجمهور**.

وقال الشّافعيّ : لا يتحدّد ، بل هو راجعٌ إلى ما يراه الإمام من المصلحة ، ويدلّ له قوله تعالى { قل الأنفال لله والرّسول } ففوّض إليه أمرها ، والله أعلم.

وقال الأوزاعيّ : لا ينفّل من أوّل الغنيمة ، ولا ينفّل ذهباً ولا فضّةً.

وخالفه الجمهور. وحديث الباب من رواية ابن إسحاق يدلّ لِمَا قالوا.

واستدل به على تعيّن قسمة أعيان الغنيمة لا أثمانها ، وفيه نظرٌ. لاحتمال أن يكون وقع ذلك اتّفاقاً أو بياناً للجواز. **وعند المالكيّة فيه أقوالٌ** ثالثها التّخيير.

وفيه أنّ أمير الجيش إذا فعل مصلحةً لَم ينقضها الإمام.

الحديث الحادي عشر

٤١٤- عن ابن عمر ﷺ عن النبيّ ﷺ قال : إذا جمع الله الأولين والآخرين، يُرفع لكل غادرٍ لواءٌ ، فيقال : هذه غدرة فلان بن فلان. [(١)]

قوله : (يرفع لكل غادرٍ) في رواية للبخاري " لكل غادرٍ لواءٌ يُنصب بغدرته يوم القيامة " ، وله أيضاً " يعرف به " ، ولمسلم من حديث أبي سعيد " يرفع له بقدر غدرته " ، وله من حديثه من وجه آخر " عند استه ".

والغدر حرام باتّفاقٍ ، سواء كان في حقّ المسلم أو الذّمّيّ . وسواء كان من بر لفاجر أو بر ، أو من فاجر لبر أو فاجر.

قال ابن المنير : كأنّه عومل بنقيض قصده ، لأنّ عادة اللواء أن يكون على الرّأس فنصب عند السّفل زيادة في فضيحته ، لأنّ الأعين غالباً تمتدّ إلى الألوية فيكون ذلك سبباً لامتدادها إلى التي بدت له ذلك اليوم فيزداد بها فضيحته. انتهى

وقال الكرمانيّ : الرّفع والنّصب هنا بمعنىً واحد ، يعني لأنّ الغرض إظهار ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠١٦ ، ٥٨٢٣ ، ٦٦٩٤) ومسلم (١٧٣٥) من طرق عن نافع عن ابن عمر ﵄. واللفظ لمسلم.
وليس عند البخاري " إذا جمع الله الأولين والآخرين. والباقي مثله.
وللبخاري (٥٨٢٤ ، ٦٥٦٥) ومسلم (١٧٣٥) عن عبد الله بن دينار . ومسلم (١٧٣٥) عن سالم كلاهما عن ابن عمر نحوه.

قال القرطبيّ : هذا خطاب منه للعرب بنحر ما كانت تفعل ، لأنّهم كانوا يرفعون للوفاء راية بيضاء ، وللغدر راية سوداء ، ليلوموا الغادر ويذمّوه ، فاقتضى الحديث وقوع مثل ذلك للغادر ليشتهر بصفته في القيامة فيذمّه أهل الموقف ، وأمّا الوفاء فلم يرد فيه شيء ولا يبعد أن يقع كذلك ، وقد ثبت لواء الحمد لنبيّنا ﷺ.

وفي الحديث غلظ تحريم الغدر ، لا سيّما من صاحب الولاية العامّة ، لأنّ غدره يتعدّى ضرره إلى خلق كثير [(١)] ، ولأنّه غير مضطرّ إلى الغدر لقدرته على الوفاء.

وقال عياض : المشهور أنّ هذا الحديث ورد في ذمّ الإمام إذا غدر في عهوده لرعيّته أو لمقاتلته أو للإمامة التي تقلدها والتزم القيام بها ، فمتى خان فيها أو ترك الرّفق فقد غدر بعهده.

وقيل : المراد نهي الرّعيّة عن الغدر بالإمام . فلا تخرج عليه ، ولا تتعرّض لمعصيته لِما يترتّب على ذلك من الفتنة.

قال : والصّحيح الأوّل.

قلت : ولا أدري ما المانع من حمل الخبر على أعمّ من ذلك ، وأنّ الذي فهمه ابن عمر راوي الحديث هو هذا [(٢)]. والله أعلم.

---

(١) ويدل عليه ما رواه مسلم (١٧٣٨) عن أبي سعيد ﷺ ، قال رسول الله ﷺ : لكل غادر لواء يوم القيامة ، يرفع له بقدر غدره ، ألاَ. ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامّة.

(٢) أخرج البخاري في "الصحيح" (٧١١١) عن نافع قال : لَمَّا خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية ، جمع ابنُ عمر حشمَه وولدَه ، فقال : إني سمعت النبي ﷺ يقول : ينصب لكل غادرٍ لواء يوم القيامة ، وإنّا قد بايعنا هذا الرجلَ على بيع الله ورسوله ، وإني لا

قوله : (لواء) اللواء بكسر اللام والمدّ هي الرّاية ، ويسمّى أيضاً العلم.

قوله : (هذه غدرة فلان ابن فلان) فيه أنّ النّاس يُدعون يوم القيامة بآبائهم لقوله فيه " هذه غدرة فلان ابن فلان ".

قال ابن دقيق العيد : وإن ثبت أنّهم يدعون بأمّهاتهم ، فقد يخصّ هذا من العموم.

وقال ابن بطّال : في هذا الحديث ردٌّ لقول من زعم أنّهم لا يدعون يوم القيامة إلَّا بأمّهاتهم ستراً على آبائهم.

قلت : هو حديث أخرجه الطّبرانيّ من حديث ابن عبّاس . وسنده ضعيف جدّاً ، وأخرج ابن عديّ من حديث أنس مثله ، وقال : منكر. أورده في ترجمة إسحاق بن إبراهيم الطّبريّ.

قال ابن بطّال : والدّعاء بالآباء أشدّ في التّعريف وأبلغ في التّمييز. وفي الحديث جواز الحكم بظواهر الأمور.

قلت : وهذا يقتضي حمل الآباء على من كان ينسب إليه في الدّنيا لا على ما هو في نفس الأمر وهو المعتمد ، وينظر كلامه من شرحه.

وقال ابن أبي جمرة : والغدر على عمومه في الجليل والحقير. وفيه أنّ لصاحب كلّ ذنب من الذّنوب التي يريد الله إظهارها علامة يعرف بها صاحبها ، ويؤيّده قوله تعالى { يعرف المجرمون بسيماهم } .

أعلم غدراً أعظم من أن يُبايع رجلٌ على بيع الله ورسوله ، ثم يُنصب له القتال ، وإني لا أعلم أحداً منكم خلعَه ، ولا بايع في هذا الأمر ، إلَّا كانت الفيصل بيني وبينه.

قال : وظاهر الحديث أنّ لكل غدرة لواء ، فعلى هذا يكون للشّخص الواحد عدّة ألوية بعدد غدراته.

قال : والحكمة في نصب اللواء أنّ العقوبة تقع غالباً بضدّ الذّنب ، فلمّا كان الغدر من الأمور الخفيّة ناسب أن تكون عقوبته بالشّهرة ، ونصب اللواء أشهر الأشياء عند العرب.

وتمسّك بالحديث قوم في ترك الجهاد مع ولاة الجور الذين يغدرون . كما حكاه الباجيّ.[1]

(١) المسألة مقيَّدة بالغادر . لا الجائر غير الغادر.

قال البخاري : باب: الجهاد ماض مع البر والفاجر . لقول النبي ﷺ : الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة . ثم ساق سنده عن عروة البارقي ﷺ وزاد : الأجر والمغنم .

قال الشارح : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه بنحوه أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفاً عن أبي هريرة . ولا بأس برواته إلَّا أن مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة .

وفي الباب عن أنس . أخرجه سعيد بن منصور وأبو داود أيضاً . وفي إسناده ضعف

وقوله : (لقول النبي ﷺ : الخيل معقود .. إلخ) سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد لأنه ﷺ ذكر بقاء الخير في نواصي الخيل إلى يوم القيامة ، وفسره بالأجر والمغنم . المغنم المقترن بالأجر إنما يكون من الخيل بالجهاد ، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلاً . فدل على أن لا فرق في حصول هذا الفضل بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر. انتهى

الحديث الثاني عشر

٤١٥- عن ابن عمر ﷺ ، أنّ امرأةً وُجدت في بعض مغازي النبيّ ﷺ مقتولةً ، فأنكر النبيُّ ﷺ قتلَ النساءِ والصبيانِ. (١)

قوله : (فأنكر النبيُّ ﷺ قتلَ النساءِ والصبيانِ) روى الطّبرانيّ في "الأوسط " من حديث أبي سعيد قال : نهى رسول الله ﷺ عن قتل النّساء والصّبيان ، وقال : هما لمن غلب.

وأخرج الشيخان من رواية سفيان عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة ، قال : سئل النبي ﷺ عن الذراري من المشركين يُبيَّتون فيصيبون من نسائهم وذراريهم ؟ فقال : هم منهم ، وفي رواية " هم من آبائهم ".

زاد الإسماعيليّ في طريق جعفر الفريابيّ عن علي بن المديني عن سفيان : وكان الزّهريّ إذا حدّث بهذا الحديث قال : وأخبرني ابن كعب بن مالك عن عمّه ، أنّ رسول الله ﷺ لَمَّا بعث إلى ابن أبي الحقيق نهى عن قتل النّساء والصّبيّان.

وهذا الحديث أخرجه أبو داود بمعناه من وجه آخر عن الزّهريّ ، وكأنّ الزّهريّ أشار بذلك إلى نسخ حديث الصّعب.

وقال مالك والأوزاعيّ : لا يجوز قتل النّساء والصّبيان بحال حتّى

---

(١) أخرجه البخاري (٢٨٥١ ، ٢٨٥٢) ومسلم (١٧٤٤) من طريق الليث وعبيد الله بن عمر كلاهما عن نافع عن ابن عمر ﷺ.

لو تترّس أهل الحرب بالنّساء والصّبيان ، أو تحصّنوا بحصن ، أو سفينة وجعلوا معهم النّساء والصّبيان ، لَم يجز رميهم ولا تحريقهم.

وقد أخرج ابن حبّان في حديث الصّعب زيادة في آخره " ثمّ نهى عنهم يوم حنينٍ " وهي مدرجة في حديث الصّعب ، وذلك بيّن في سنن أبي داود فإنّه قال في آخره " قال سفيان : قال الزّهريّ : ثمّ نهى رسول الله ﷺ بعد ذلك عن قتل النّساء والصّبيان ".

ويؤيّد كون النّهي في غزوة حنينٍ ما سيأتي في حديث رياح بن الرّبيع الآتي " فقال لأحدهم : الحَقْ خالداً ، فقل له : لا تقتل ذرّيّة ولا عسيفاً ".

والعسيف بمهملتين وفاء الأجير وزناً ومعنىً ، وخالد أوّل مشاهده مع النّبيّ ﷺ غزوة الفتح، وفي ذلك العام كانت غزوة حنينٍ.

وأخرج الطّبرانيّ في " الأوسط " من حديث ابن عمر قال : لَمَّا دخل النّبيّ ﷺ مكّة أتي بامرأةٍ مقتولة ، فقال : ما كانت هذه تقاتل. ونهى. فذكر الحديث.

وأخرج أبو داود في " المراسيل " عن عكرمة ، أنّ النّبيّ ﷺ رأى امرأةً مقتولة بالطّائف ، فقال : أَلَمَ أَنْه عن قتل النّساء ، مَن صاحبها ؟ فقال رجلٌ : أنا يا رسولَ الله. أردفتها فأرادت أن تصرعني فتقتلني فقتلتها ، فأمر بها أن توارى.

ويحتمل : في هذه التّعدّد.

والذي جنح إليه غيرهم **الجمع بين الحديثين**. فإذا لَم يمكن الوصول

إلى الآباء إلّا بوطء الذّرّيّة فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم ، وهو قول الشّافعيّ والكوفيّين ، وقالوا : إذا قاتلت المرأة جاز قتلها.

وقال ابن حبيب من المالكيّة : لا يجوز القصد إلى قتلها إلّا إن باشرت القتل وقصدت إليه . قال : وكذلك الصّبيّ المراهق.

ويؤيّد قول الجمهور . ما أخرجه أبو داود والنّسائيّ وابن حبّان من حديث رياح بن الرّبيع - وهو بكسر الرّاء والتّحتانيّة - التّميميّ قال : كنّا مع رسول الله ﷺ في غزوة ، فرأى النّاس مجتمعين ، فرأى امرأة مقتولة فقال : ما كانت هذه لتقاتل . فإنّ مفهومه أنّها لو قاتلت لقتلت.

واتّفق الجميع كما نقل ابن بطّال وغيره . على منع القصد إلى قتل النّساء والولدان ، أمّا النّساء فلضعفهنّ ، وأمّا الولدان فلقصورهم عن فعل الكفر ، ولِمَا في استبقائهم جميعاً من الانتفاع بهم إمّا بالرّقّ أو بالفداء فيمن يجوز أن يفادى به.

وحكى الحازميّ : قولاً بجواز قتل النّساء والصّبيان على ظاهر حديث الصّعب ، وزعم : أنّه ناسخ لأحاديث النّهي ، وهو غريبٌ.

ويستنبط من الحديث الرّدّ على من يتخلى عن النّساء وغيرهنّ من أصناف الأموال زهداً ، لأنّهم وإن كان قد يحصل منهم الضّرر في الدّين ، لكن يتوقّف تجنّبهم على حصول ذلك الضّرر ، فمتى حصل اجتنبت وإلّا فليتناول من ذلك بقدر الحاجة.

الحديث الثالث عشر

٤١٦- عن أنس بن مالكٍ ﷺ ، أنّ عبد الرحمن بن عوفٍ ، والزبير بن العوام ، شكيا القمْلَ إلى رسول الله ﷺ في غزوةٍ لهما ، فرخَّص لهما في قميصِ الحرير ، ورأيته عليهما. (١)

قوله : (عبد الرحمن بن عوف) الزُّهري أحد العشرة.

قوله : (والزبير بن العوام) ابن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي ، حواريُّ رسولِ الله ﷺ ، يجتمع مع النبي ﷺ في قصي ، وعدد ما بينهما من الآباء سواء ، وأمُّه صفية بنت عبد المطلب عمةُ النبي ﷺ.

وكان يكنى أبا عبد الله ، وروى الحاكم بإسناد صحيح عن عروة قال : أسلم الزبير وهو ابن ثمان سنين.

قوله : (شكيا القمل) القمل : الحُمنان بضم المهملة وسكون الميم شبة صغار الحلم - بفتح المهملة واللام .

قال أبو عبيدة : القمل عند العرب هو الحمنان ، والحمنان ضرب من القردان واحدتها حمنانة .انتهى

وفي رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عند البخاري " من حكّةٍ كانت بهما " ، وكذا قال شعبة في أحد الطّريقين.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٦٢ ، ٢٧٦٣ ، ٢٧٦٤ ، ٥٥٠١) ومسلم (٢٠٧٦) من طرق عن قتادة عن أنس رضي الله عنه. بلفظ " شكوا " .
أما لفظ " شكيا " بالتثنية . فهو عند الترمذي (١٧٢٢).

وفي رواية همّام عن قتادة عند البخاري في أحد الطّريقين " يعني القمل ".

ورجّح ابن التّين الرّواية التي فيها الحكّة ، وقال : لعلَّ أحدَ الرّواة تأوّلها فأخطأ.

وجمع الدّاوديّ : باحتمال أن يكون إحدى العلّتين بأحد الرّجلين.

وقال ابن العربيّ : قد ورد أنّه أرخص لكلٍّ منهما ، فالإفراد يقتضي أنّ لكلٍّ حكمة.

قلت : ويمكن الجمع بأنّ الحكّة حصلت من القمل فنسبت العلة تارةً إلى السّبب وتارةً إلى سبب السّبب.

ووقع عند البخاري في رواية محمّد بن بشّار عن غندر عن شعبة "رخّص أو أرخص" كذا بالشّكّ ، وقد أخرجه أحمد عن غندر بلفظ "رخصّ رسول الله ﷺ " ، وكذا قال وكيعٌ عن شعبة . كما في البخاري في كتاب اللباس.

وأمّا تقييده (١) بالحرب . فكأنّه أخذه من قوله في رواية همّام "فرأيته عليهما في غزاة " ، ووقع في رواية أبي داود " في السّفر من حِكّةٍ " وقد ترجم له في اللباس (ما يرخّص للرّجال من الحرير للحكّة) ، ولَم يقيّده بالحرب.

فزعم بعضهم أنّ الحرب في التّرجمة بالجيم وفتح الرّاء.

وليس كما زعم ، لأنّها لا يبقى لها في أبواب الجهاد مناسبةٌ ، ويلزم

(١) أي : البخاري حيث ترجم للحديث في باب الجهاد (باب الحرير في الحرب)

منه إعادة التّرجمة في اللباس ، إذ الحكّة والجرب متقاربان.

وجعل الطّبريُّ جوازَه في الغزو مستنبطاً من جوازه للحكّة.

فقال : دلَّتِ الرّخصة في لبسه بسبب الحكّة أنّ من قصد بلبسه ما هو أعظم من أذى الحكّة كدفع سلاح العدوّ ونحو ذلك فإنّه يجوز.

وقد تبع التّرمذيُّ البخاريَّ فترجم له " باب ما جاء في لبس الحرير في الحرب".

ثمّ المشهور عن القائلين بالجواز أنّه لا يختصّ بالسّفر ، **وعن بعض الشّافعيّة** يختصّ. واختاره ابن الصّلاح.

وخصّه النّوويّ في " الرّوضة " مع ذلك بالحكّة ، ونقله الرّافعيّ في القمل أيضاً.

وقال القرطبيّ : الحديث حجّةٌ على من منع ، إلَّا أن يدّعي الخصوصيّة بالزّبير وعبد الرّحمن ، ولا تصحّ تلك الدّعوى.

قلت : قد جنح إلى ذلك عمر رضي الله عنه ، فروى ابن عساكر [1] من طريق ابن عوف عن ابن سيرين ، أنّ عمر رأى على خالد بن الوليد قميصَ حريرٍ ، فقال : ما هذا ؟ فذكر له خالد قصّة عبد الرّحمن بن عوف ، فقال : وأنت مثل عبد الرّحمن ؟ أو لك مثل ما لعبد الرّحمن ؟ ثمّ أمر من حضره فمزّقوه . رجاله ثقاتٌ إلَّا أنّ فيه انقطاعاً.

وقد اختلف السّلف في لباسه.

القول الأول : منع مالكٌ وأبو حنيفة مطلقاً.

---

(١) هو علي بن الحسن ، سبق ترجمته (١/ ١١٤)

القول الثاني : وقال الشّافعيّ وأبو يوسف بالجواز للضّرورة.

القول الثالث : حكى ابن حبيب عن ابن الماجشون ، أنّه يستحبّ في الحرب .

وقال المُهلَّب : لباسه في الحرب لإرهاب العدوّ ، وهو مثل الرّخصة في الاختيال في الحرب. انتهى

ووقع في كلام النّوويّ تبعاً لغيره ، أنّ الحكمة في لبس الحرير للحكّة لِمَا فيه من البرودة.

وتعقّب : بأنّ الحرير حارٌّ ، فالصّواب أنّ الحكّة فيه لخاصّةٍ فيه لدفعٍ ما تنشأ عنه الحكّة كالقمل. والله أعلم.

تنْبيهٌ : وقع في " الوسيط للغزاليّ " : أنّ الذي رخّص له في لبس الحرير حمزة بن عبد المطلب ، وغلَّطوه.

الحديث الرابع عشر

٤١٧- عن عمر بن الخطاب ﷺ ، قال : كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ مما لَم يوجف المسلمون عليه بخيلٍ ولا ركابٍ ، وكانت لرسول الله ﷺ خالصاً ، فكان رسول الله ﷺ يعزل نفقة أهله سنةً ، ثم يجعل ما بقي في الكراع والسّلاح ، عدّةً في سبيل الله عز رجل.[(١)]

قوله : (كانت أموال بني النضير) بفتح النّون وكسر الضّاد المعجمة ، هم قبيلة كبيرة من اليهود.

قوله : (مما أفاء الله على رسوله ﷺ) أصل الفيء الرّدّ والرّجوع ، ومنه سُمِّي الظّلّ بعد الزّوال فيئاً لأنّه رجع من جانب إلى جانب ، فكأنّ أموال الكفّار سُمِّيت فيئاً ، لأنّها كانت في الأصل للمؤمنين .

إذ الإيمان هو الأصل والكفر طارئ عليه ، فإذا غلب الكفّار على شيء من المال فهو بطريق التّعدّي ، فإذا غنمه المسلمون منهم فكأنّه رجع إليهم ما كان لهم.

واختلف العلماء في مصرف الفيء.

القول الأول : قال مالك : الفيء والخمس سواءٌ يجعلان في بيت

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٤٨ ، ٢٩٢٧ ، ٣٨٠٩ ، ٤٦٠٣ ، ٥٠٤٢ ، ٥٠٤٣ ، ٦٣٤٧ ، ٦٨٧٥) ومسلم (١٧٥٧) من طرق عن الزهري عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر ﷺ.

المال ، ويعطي الإمام أقارب النّبيّ ﷺ بحسب اجتهاده.

القول الثاني : فرّق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء.

فقال : الخمس موضوع فيما عيّنه الله فيه من الأصناف المسمَّين في آية الخمس من سورة الأنفال لا يتعدّى به إلى غيرهم.

وأمّا الفيء : فهو الذي يرجع النّظر في مصرفه إلى رأي الإمام بحسب المصلحة.

وانفرد الشّافعيّ كما قال ابن المنذر وغيره . بأنّ الفيء يخمّس ، وأنّ أربعة أخماسه للنّبيّ ﷺ ، وله خمس الخمس كما في الغنيمة ، وأربعة أخماس الخمس لمستحقّ نظيرها من الغنيمة.

وقال الجمهور : مصرف الفيء كلّه إلى رسول الله ﷺ.

واحتجّوا بقول عمر : فكانت هذه لرسول الله ﷺ خاصّة.

وتأوّل الشّافعيّ قولَ عمر المذكور بأنّه يريد الأخماس الأربعة.

قوله : (مما لَم يوجف المسلمون عليه بخيلٍ ولا ركابٍ) أي : لَم يؤخذ بغلبة الجيش ، وأصل الايجاف الإسراع في السير.

وكان الكفّار بعد الهجرة مع النّبيّ ﷺ **على ثلاثة أقسام :**

القسم الأول : وادَعَهم على أن لا يحاربوه ولا يمالئوا عليه عدوّه ، وهم طوائف اليهود الثّلاثة قريظة والنّضير وقينقاع.

القسم الثاني : حاربوه ونصبوا له العداوة كقريشٍ.

القسم الثالث : تاركوه وانتظروا ما يئول إليه أمره كطوائف من العرب.

فمنهم من كان يحبّ ظهوره في الباطن كخزاعة ، وبالعكس كبني بكر.

ومنهم من كان معه ظاهراً ، ومع عدوّه باطناً وهم المنافقون.

فكان أوّل من نقض العهد من اليهود بنو قينقاع فحاربهم في شوّال بعد وقعة بدر فنزلوا على حكمه ، وأراد قتلهم فاستوهبهم منه عبد الله بن أبيّ - وكانوا حلفاءه - فوهبهم له ، وأخرجهم من المدينة إلى أذرعات [1]. ثمّ نقض العهد بنو النّضير ، وكان رئيسهم حييّ بن أخطب. ثمّ نقضت قريظة بعد غزوة الخندق.

وأخرج عبد الرّزّاق في "مصنّفه" عن معمر عن الزّهريّ عن عروة : كانت غزوة بني النّضير - وهم طائفة من اليهود - على رأس ستّة أشهر من وقعة بدر ، وكانت منازلهم ونخلهم بناحية المدينة ، فحاصرهم رسول الله ﷺ حتّى نزلوا على الجلاء ، وعلى أنّ لهم ما أقلَّت الإبل من الأمتعة والأموال لا الحلقة. يعني السّلاح ، فأنزل الله فيهم { سبّح لله - إلى قوله - لأوّل الحشر } ، وقاتلهم حتّى صالحهم

(١)بالفتح ثم السكون وكسر الراء : اتفق الأقدمون على أنها بالشام ، واختلفوا في تحديد موقعها.. وإذا كانت أذرعات هي (أذرع) فهي اليوم قريةٌ من عمل حوران داخل الحدود السورية قرب مدينة درعا ، شمالاً ، يسار الطريق ، وأنت تؤمُّ دمشق.. ورد ذكرها أيام الفتوح ، لَمَّا قدم عمر بن الخطاب الشام لقيه المقلّسون من أهل أذرعات بالسيوف والريحان...
قال أبو الفتح : وأذرعات : تصرف ولا تصرف. والصرف أمثل ، والتاء في الحالين مكسورة ، وأما فتحها فمحذور عندنا ، لأنها إنْ فتحت زالت دلالتها على الجمع.
المعالم الأثيرة في السنة والسيرة (١ / ٢٥) لمحمد شراب رحمه الله.

على الجلاء فأجلاهم إلى الشّام ، وكانوا من سبْط لَم يصبهم جلاء فيما خلا ، وكان الله قد كتب عليهم الجلاء ، ولولا ذلك لعذّبهم في الدّنيا بالقتل والسّباء. وقوله (لأوّل الحشر) فكان جلاؤهم أوّل حشرٍ. حشراً في الدّنيا إلى الشّام.

واتّفق أهل العلم على أنّها نزلت في هذه القصّة ، قاله السّهيليّ.

قال : **ولَم يختلفوا** في أنّ أموال بني النّضير كانت خاصّة برسول الله ﷺ ، وأنّ المسلمين لَم يوجفوا بخيلٍ ولا ركاب ، وأنّه لَم يقع بينهم قتال أصلاً.

قال البخاري : وجعله ابن إسحاق بعد بئر معونة وأحدٍ.

وقد ذكر ابن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم وغيره من أهل العلم ، أنّ عامر بن الطّفيل أعتق عمرو بن أُميَّة لَمَّا قتل أهل بئر معونة عن رقبة كانت على أمّه ، فخرج عمرو إلى المدينة فصادف رجلين من بني عامر معهما عقد وعهد من رسول الله ﷺ لَم يشعر به عمرو ، فقال لهما عمرو : ممّن أنتما ؟ فذكرا أنّهما من بني عامر فتركهما حتّى ناما فقتلهما عمرو وظنّ أنّه ظفر ببعض ثأر أصحابه ، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك ، فقال : لقد قتلت قتيلين لأودينّهما. انتهى

وخبرُ غزوة بئر معونة بعد غزوة أحد ، وفيها عن عروة ، أنّ عمرو بن أُميَّة الضّمريّ كان مع المسلمين ، فأسره المشركون.

قال ابن إسحاق : فخرج رسول الله ﷺ إلى بني النّضير يستعينهم في ديتهما فيما حدّثني يزيد بن رومان ، وكان بين بني النّضير وبني

عامر عقد وحلف ، فلمّا أتاهم يستعينهم ، قالوا : نعم. ثمّ خلا بعضهم ببعضٍ ، فقالوا : إنّكم لن تجدوه على مثل هذه الحال. قال : وكان جالساً إلى جانب جدار لهم ، فقالوا : مَن رجلٌ يعلو على هذا البيت فيلقي هذه الصّخرة عليه فيقتله ويريحنا منه ؟ فانتدب لذلك عمرو بن جحاش بن كعب فأتاه الخبر من السّماء ، فقام مظهراً أنّه يقضي حاجة ، وقال لأصحابه : لا تبرحوا ، ورجع مسرعاً إلى المدينة ، واستبطأه أصحابه فأخبروا أنّه توجّه إلى المدينة ، فلحقوا به ، فأمر بحربهم والمسير إليهم ، فتحصّنوا ، فأمر بقطع النّخل والتّحريق ".

وذكر ابن إسحاق : أنّه حاصرهم ستّ ليالٍ ، وكان ناس من المنافقين بعثوا إليهم أن اثبتوا وتمنّعوا ، فإن قوتلتم قاتلنا معكم ، فتربّصوا ، فقذف الله في قلوبهم الرّعب فلم ينصروهم ، فسألوا أن يخلّوا عن أرضهم على أنّ لهم ما حملت الإبل فصولحوا على ذلك.

وروى البيهقيّ في "الدّلائل" من حديث محمّد بن مسلمة ، أنّ رسول الله ﷺ بعثه إلى بني النّضير وأمره أن يؤجّلهم في الجلاء ثلاثة أيّام.

قال ابن إسحاق : فاحتملوا إلى خيبر وإلى الشّام ، قال : فحدّثني عبد الله بن أبي بكر ، أنّهم جلوا عن الأموال من الخيل والمزارع ، فكانت لرسول الله ﷺ خاصّة. قال ابن إسحاق : ولَم يسلم منهم إلَّا يامين بن عمير وأبو سعيد بن وهب فأحرزا أموالهما.

وروى ابن مردويه قصّة بني النّضير بإسنادٍ صحيحٍ إلى معمر عن

الزّهريّ أخبرني عبد الله بن عبد الرّحمن بن كعب بن مالك عن رجل من أصحاب النّبيّ ﷺ قال : كتب كفّار قريش إلى عبد الله بن أبيّ وغيره ممّن يعبد الأوثان قبل بدر يهدّدونهم بإيوائهم النّبيّ ﷺ وأصحابه ، ويتوعّدونهم أن يغزوهم بجميع العرب ، فهمّ ابنُ أبيٍّ ومَن معه بقتال المسلمين ، فأتاهم النّبيّ ﷺ فقال : ما كادكم أحد بمثل ما كادتكم قريش ، يريدون أن تلقوا بأسكم بينكم ، فلمّا سمعوا ذلك عرفوا الحقّ فتفرّقوا. فلمّا كانت وقعة بدر كتبت كفّار قريش بعدها إلى اليهود : أنّكم أهل الحلقة والحصون ، ، يتهدّمونهم ، فأجمع بنو النّضير على الغدر.

فأرسلوا إلى النّبيّ ﷺ : اخرج إلينا في ثلاثة من أصحابك ويلقاك ثلاثة من علمائنا ، فإن آمنوا بك اتّبعناك. ففعل. فاشتمل اليهود الثّلاثة على الخناجر فأرسلت امرأة من بني النّضير إلى أخ لها من الأنصار مسلم تخبره بأمر بني النّضير ، فأخبر أخوها النّبيّ ﷺ قبل أن يصل إليهم ، فرجع ، وصبّحهم بالكتائب فحصرهم يومه ، ثمّ غدا على بني قريظة فحاصرهم فعاهدوه فانصرف عنهم إلى بني النّضير ، فقاتلهم حتّى نزلوا على الجلاء وعلى أنّ لهم ما أقلت الإبل إلّا السّلاح ، فاحتملوا حتّى أبواب بيوتهم ، فكانوا يخرّبون بيوتهم بأيديهم فيهدمونها ، ويحملون ما يوافقهم من خشبها ، وكان جلاؤهم ذلك أوّل حشر النّاس إلى الشّـام " وكذا أخرجه عبد بن حميدٍ في " تفسيره " عن عبد الرّزّاق.

وفي ذلك ردّ على ابن التّين في زعمه أنّه ليس في هذه القصّة حديث بإسنادٍ.

قلت : فهذا أقوى ممّا ذكر ابن إسحاق ، من أنّ سبب غزوة بني النّضير طلبه ﷺ أن يعينوه في دية الرّجلين ، لكن وافق ابنَ إسحاق جلُّ أهل المغازي ، فالله أعلم.

وإذا ثبت أنّ سبب إجلاء بني النّضير ما ذكر من همّهم بالغدر به ﷺ ، وهو إنّما وقع عند ما جاء إليهم ليستعين بهم في دية قتيلَي عمرو بن أُميَّة ، تعيّن ما قال ابن إسحاق ، لأنّ بئر معونة كانت بعد أحد **بالاتّفاق.**

وأغرب السّهيليّ فرجّح ما قال الزّهريّ ، ولولا ما ذكر في قصّة عمرو بن أُميَّة لأمكن أن يكون ذلك في غزوة الرّجيع ، والله أعلم.

قوله : (وكانت لرسول الله ﷺ خالصاً) وللبخاري " إنّ الله قد خصّ رسوله ﷺ في هذا الفيء بشيءٍ " ، وفي رواية مسلم " بخاصّةٍ لَم يخصص بها غيره ".

وفي رواية سفيان عن معمرٍ عن الزّهريّ . في البخاري " كان النّبيّ ﷺ يبيع نخل بني النّضير ، ويحبس لأهله قوت سنتهم " أي : ثمر النّخل.

في رواية أبي داود من طريق أسامة بن زيد عن ابن شهاب : كانت لرسول الله ﷺ ثلاث صفايا : بنو النّضير ، وخيبر ، وفدك . فأمّا بنو النّضير فكانت حبساً لنوائبه ، وأمّا فدك فكانت حبساً لأبناء السّبيل ،

وأمّا خيبر فجزّأها بين المسلمين ثمّ قسّم جزءاً لنفقة أهله ، وما فضل منه جعله في فقراء المهاجرين.

ولا تعارض بينهما لاحتمال أن يقسم في فقراء المهاجرين وفي مشتري السّلاح والكراع ، وذلك مفسّرٌ لرواية معمر عند مسلم "ويجعل ما بقي منه مجعل مال الله" ، وزاد أبو داود في رواية أبي البختريّ المذكورة "وكان ينفق على أهله ويتصدّق بفضله ".

وهذا لا يعارض حديث عائشة ، أنّه ﷺ توفّي ودرعه مرهونة على شعير(١). لأنّه **يُجمع بينهما** بأنّه كان يدّخر لأهله قوت سنتهم ثمّ في طول السّنة يحتاج لمن يطرقه إلى إخراج شيءٍ منه فيخرجه ، فيحتاج إلى أن يعوّض من يأخذ منها عوضه ، فلذلك استدان.

قوله : (فكان رسول الله ﷺ يعزل نفقة أهله سنةً) قال ابن دقيق العيد : في الحديث جواز الادّخار للأهل قوت سنة ، وفي السّياق ما يؤخذ منه **الجمع** بينه وبين حديث " كان لا يدّخر شيئاً لغدٍ "(٢) فيحمل على الادّخار لنفسه ، وحديث الباب على الادّخار لغيره ، ولو كان له في ذلك مشاركة ، لكنّ المعنى أنّهم المقصد بالادّخار دونه حتّى

(١) انظر حديث عائشة المتقدِّم في باب الرهن رقم (٢٨٣)

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٦٢) والبيهقي في "الشعب" (٣/ ٥٩) وابن حبان في "صحيحه" (٦٣٥٦) والمقدسي في "المختارة" (١٦٠١) والبغوي في "شرح السنة" (١٣/ ٢٥٣) من طريق جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس رضي الله عنه به.

وقال الترمذي : هذا حديثٌ غريبٌ ، وقد روي هذا الحديث عن جعفر بن سليمان عن ثابت عن النبي ﷺ مرسلاً.

تنبيه : عزى الحديثَ الشارح رحمه الله في موضع آخر لمسلم. وهو وهمٌ منه.

لو لَم يوجدوا لَم يدّخر.

قال : والمتكلمون على لسان الطّريقة جعلوا أو بعضهم ما زاد على السّنة خارجاً عن طريقة التّوكّل. انتهى.

وفيه إشارة إلى الرّدّ على الطّبريّ حيث استدل بالحديث على جواز الادّخار مطلقاً **خلافاً لمن منع ذلك** ، وفي الذي نقله الشّيخ تقييد بالسّنة اتّباعاً للخبر الوارد.

لكن استدلال الطّبريّ قويّ ، بل التّقييد بالسّنة إنّما جاء من ضرورة الواقع ، لأنّ الذي كان يدّخر لَم يكن يحصل إلَّا من السّنة إلى السّنة ، لأنّه كان إمّا تمراً وإمّا شعيراً ، فلو قدّر أنّ شيئاً ممّا يدّخر كان لا يحصل إلَّا من سنتين إلى سنتين لاقتضى الحال جواز الادّخار لأجل ذلك ، والله أعلم.

ومع كونه ﷺ كان يحتبس قوت سنة لعياله فكان في طول السّنة ربّما استجرّه منهم لمن يرد عليه ويعوّضهم عنه ، ولذلك مات ﷺ ودرعه مرهونة على شعير اقترضه قوتاً لأهله. [1]

واختلف في جواز ادّخار القوت لمن يشتريه من السّوق.

قال عياض : **أجازه قوم** واحتجّوا بهذا الحديث ، ولا حجّة فيه لأنّه إنّما كان من مغلِّ الأرض ، **ومنعه قوم** إلَّا إن كان لا يضرّ بالسّعر ، وهو متّجه إرفاقاً بالنّاس.

ثمّ محلّ هذا الاختلاف إذا لَم يكن في حال الضّيق ، وإلَّا فلا يجوز

---

(١) انظر حديث عائشة المتقدِّم في البيوع برقم (٢٨٣)

الادّخار في تلك الحالة أصلاً.

قوله : (ثم يجعل ما بقي في الكراع والسّلاح ، عدّةً في سبيل الله عز وجل) الكراع بضم الكاف وتخفيف الراء اسم لجميع الخيل.

والمجنّ : بكسر الميم وفتح الجيم وتثقيل النون . أي : الدرقة . من جملة آلات السّلاح . كما روى سعيد بن منصور بإسنادٍ صحيحٍ عن ابن عمر ، أنّه كانت عنده درقةٌ ، فقال : لولا أنّ عمر قال لي : احبس سلاحك ، لأعطيت هذه الدّرقة لبعص أولادي.

قال ابن المنير : وجه هذه التراجم (١) دفع من يتخيّل أنّ اتّخاذه هذه الآلات ينافي التّوكّل ، والحقّ أنّ الحذر لا يردّ القدر ، ولكن يضيّق مسالك الوسوسة لِما طُبع عليه البشر.

---

(١) قال البخاري : باب المجن ومن يتّرس بترس صاحبه . ثم روى حديث أنس : كان أبو طلحة يتتَّرس بترس صاحبه . وحديثَ سهل . في كسر البيضة على رأس رسول الله ﷺ . ثم ذكر حديث الباب .

الحديث الخامس عشر

٤١٨- عن عبد الله بن عمر ﷺ ، قال : أجرى النبيّ ﷺ ما ضمّر من الخيل ، من الْحفياء إلى ثنيّة الوداع ، وأجرى ما لَم يضمّر من الثّنيّة إلى مسجد بني زريقٍ. قال ابن عمر : وكنت فيمن أجرى.

قال سفيان : من الْحفياء إلى ثنيّة الوداع : خمسة أميالٍ أو ستةٌ ، ومن ثنية الوداع إلى مسجد بني زريقٍ : ميلٌ.(١)

قوله : (أجرى النبيّ ﷺ ما ضمّر من الخيل) ولهما من رواية موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر ، أنَّ رسول الله ﷺ سابق بالخيل التي قد أضمرت. بضمّ أوّله وسكون الضّاد المعجمة.

والمراد به أن تُعلف الخيل حتّى تسمن وتقوى ، ثمّ يُقلل علفها بقدر القوت ، وتدخل بيتاً وتغشّى بالجلال حتّى تحمى فتعرق ، فإذا جفّ عرقها خفّ لحمها وقويت على الجري.

وقوله فيها " أجرى " وفي الرواية الأخرى " سابق " وهو بمعناه.

تكميل : السَّبْق بفتح المهملة وسكون الموحدة مصدر ، وبالتحريك الرهن الذي يوضع لذلك.

قوله : (من الْحفياء) بفتح المهملة وسكون الفاء بعدها تحتانيّة ومدّ

---

(١) أخرجه البخاري (٤١٠ ، ٢٧١٣ ، ١٧١٤ ، ٢٧١٥ ، ٦٩٠٥) ومسلم (١٨٧٠) من طرق عن نافع عن ابن عمر ﷺ.
وسفيان هو الثوري . وقوله هذا ذكره البخاري دون مسلم.

: مكانٌ خارج المدينة من جهةٍ[1]. ويجوز القصر.

وحكى الحازميّ تقديم الياء التّحتانيّة على الفاء ، وحكى عياض ضمّ أوّله . وخطّأه.

قوله : (إلى ثنيّة الوداع) الثّنيّة ما ارتفع في الأرض .

وقيل : الطّريق في الجبل.

وأخرج البخاري عن السّائب بن يزيد ، قال : أذكر أنّي خرجت مع الصّبيان نتلقّى النّبيّ ﷺ إلى ثنيّة الوداع مقدمه من غزوة تبوك .

وأنكر الدّاوديّ هذا وتبعه ابن القيّم ، وقال : ثنيّة الوداع من جهة مكّة لا من جهة تبوك ، بل هي مقابلها كالمشرق والمغرب .

قال : إلَّا أن يكون هناك ثنيّةٌ أخرى في تلك الجهة.

قلت : لا يمنع كونها من جهة الحجاز أن يكون خروج المسافر إلى الشّام من جهتها ، وهذا واضحٌ كما في دخول مكّة من ثنيّةٍ والخروج منها من أخرى ، وينتهي كلاهما إلى طريقٍ واحدةٍ.

وأخرج أبو سعيدٍ في " شرف المصطفى " ، وروّيناه في " فوائد الخِلَعيّ " من طريق عبيد الله بن عائشة منقطعاً : لَمَّا دخل النّبيّ ﷺ المدينة جعل الولائد يقلن :

طلع البدر علينا من ثنيّة الوداع   وجب الشّكر علينا ما دعا لله داع.

قوله : (إلى مسجد بني زريقٍ) زريق - بتقديم الزّاي - مصغّراً.

ويستفاد منه جواز إضافة المساجد إلى بانيها أو المُصلِّي فيها ،

(١) بياض بالأصل. ووادي الحفياء من الجهة الشمالية الغربية من المدينة النبوية.

ويلتحق به جواز إضافة أعمال البرّ إلى أربابها. وإنّما أورد البخاري التّرجمة بلفظ الاستفهام [1] لينبّه على أنّ فيه احتمالاً.

إذ يحتمل : أن يكون ذلك قد علِمَه النّبيّ ﷺ . بأن تكون هذه الإضافة وقعت في زمنه.

ويحتمل : أن يكون ذلك ممّا حدث بعده.

والأوّل أظهر. **والجمهور** على الجواز.

والمخالف في ذلك **إبراهيم النّخعيّ** . فيما رواه ابن أبي شيبة عنه ، أنّه كان يكره أن يقول مسجد بني فلان ، ويقول : مصلَّى بني فلان لقوله تعالى { وأنّ المساجد لله } .

وجوابه : أنّ الإضافة في مثل هذا إضافة تمييز لا ملك.

قوله : (قال ابن عمر : وكنت فيمن أجرى) في رواية لهما " وأنّ عبد الله بن عمر كان ممّن سابق بها " ، وزاد الإسماعيليّ من طريق إسحاق - وهو الأزرق - عن الثّوريّ عن عبيد الله عن نافع في آخره : قال ابن عمر : وكنت فيمن أجرى ، فوثب بي فرسي جداراً.

وأخرجه مسلم من طريق أيّوب عن نافعٍ. وقال فيه : فسبقت النّاس فطفَّفَ بي الفرس مسجد بني زريق . أي : جاوز بي المسجد الذي كان هو الغاية ، وأصل التّطفيف مجاوزة الحدّ.

قوله : (قال سفيان : من الْحفياء إلى ثنيّة الوداع : خمسة أميالٍ أو ستةٌ ، ومن ثنيّة الوداع إلى مسجد بني زريقٍ : ميلٌ) سفيان هو الثّوريّ

---

(١) بقوله في كتاب الصلاة (باب هل يقال مسجد بني فلانٍ ؟)

، وهو موصول بالإسناد المذكور.

وللبخاري عن أبي إسحاق الفزاري ، فقلت لموسى : فكم كان بين ذلك ؟ قال : ستة أميال أو سبعة - وسابق بين الخيل التي لَم تضمر، فأرسلها من ثنية الوداع ، وكان أمدها مسجد بني زريق ، قلت : فكم بين ذلك ؟ قال : ميل أو نحوه . إلَّا أنّ سفيان قال في المسافة التي بين الحفياء والثّنيّة : خمسةٌ أو ستّةٌ ، وقال موسى : ستّةٌ أو سبعةٌ ، وهو اختلافٌ قريبٌ ، وقال سفيان في المسافة الثّانية : ميل أو نحوه.

وقد وقع في رواية التّرمذيّ من طريق عبيد الله بن عمر . إدراج ذلك في نفس الخبر والخبر " بالسّتّة وبالميل "

والأمد الغاية ، قال البخاري : وقوله أمداً : غاية. { فطال عليهم الأمد } وهو تفسيرُ أبي عبيدة في " المجاز " **وهو متّفقٌ عليه عند أهل اللّغة**.

قال النّابغة : سَبْق الجواد إذا استولى على الأَمَد.(١)

وفي الحديث مشروعيّة المسابقة ، وأنّه ليس من العبث بل من الرّياضة المحمودة الموصلة إلى تحصيل المقاصد في الغزو والانتفاع بها عند الحاجة ، وهي دائرةٌ بين الاستحباب والإباحة بحسب الباعث على ذلك.

قال القرطبيّ : **لا خلاف** في جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدّوابّ وعلى الأقدام ، وكذا التّرامي بالسّهام واستعمال الأسلحة لِمَا

(١) وصدر البيت إلَّا لِمِثْلِكَ أَو مَن أَنت سابِقُه... اللسان (١٤ / ٤١٤)

في ذلك من التّدريب على الحرب.

وفيه جواز إضمار الخيل ولا يخفى اختصاص استحبابها بالخيل المعدّة للغزو.

وفيه مشروعيّة الإعلام بالابتداء والانتهاء عند المسابقة ، وفيه نسبة الفعل إلى الآمر به لأنّ قوله " سابق " أي : أمر أو أباح.

تنْبيهٌ : لَم يتعرّض في هذا الحديث للمراهنة على ذلك ، لكن ترجم التّرمذيّ له " باب المراهنة على الخيل ".

ولعلَّه أشار إلى ما أخرجه أحمد من رواية عبد الله بن عمر - المكبّر - عن نافعٍ عن ابن عمر ، أنّ رسول الله ﷺ سابق بين الخيل وراهن.

وقد أجمع العلماء كما تقدّم على جواز المسابقة بغير عوضٍ.

لكن قصرها **مالك والشّافعيّ** على الخفّ والحافر والنّصل.

وخصّه بعض العلماء بالخيل.

وأجازه عطاء في كل شيء.

واتّفقوا على جوازها بعوضٍ بشرط أن يكون من غير المتسابقين كالإمام حيث لا يكون له معهم فرس.

وجوّز الجمهور أن يكون من أحد الجانبين من المتسابقين ، وكذا إذا كان معهما ثالثٌ مُحلِّل ، بشرط أن لا يخرج من عنده شيئاً ليخرج العقد عن صورة القمار ، وهو أن يُخرج كلٌّ منهما سبقاً فمَن غلب أخذَ السّبقين **فاتّفقوا على منعه.**

ومنهم : من شرط في المُحلِّل أن يكون لا يتحقّق السّبق في مجلس

السّبق.[1]

---

(١) أخرج أبو داود (٢٥٧٩) وابن ماجه (٢٨٧٦) والإمام أحمد (١٠٥٥٧) من حديث أبي هريرة رفعه : من أدخل فرساً بين فرسين ، وهو لا يأمن أن يسبق ، فليس بقمار ، ومن أدخل فرساً بين فرسين ، وهو يأمن أن يسبق ، فهو قمار. وسنده ضعيف.
قال أبو داود : رواه معْمرٌ وشُعيْبٌ وعقِيلٌ عن الزهري عن رجال من أهل العلم. وهذا أصح عندنا.
قال في "حاشية الروض" (٥/ ٣٥٣) : في كلامه على شروط السبق .
والشرط الرابع . كون العوض معلوماً مباحاً ، بلا نزاع ، (والخامس) الخروج عن شُبه القمار ، فأمَّا من غير المتسابقين فبلا نزاع ، ومن أحدهما عند الجمهور ، وأما منهما فقيل : إلا بمحلِّل ، وأجازه الشيخ وتلميذه وغيرهما من غير محلِّل.
وقال (أي ابن القيم) : عدم المحلل أولى ، وأقرب إلى العدل ، من كون السبق من أحدهما ، وأبلغ في تحصيل مقصودِ كلٍ منهما ، وهو بيان عجز الآخر ، وأكل المال بهذا أكل للمال بحق ، وأن هذا العمل للمسلمين مأمور به ، وليس في الأدلة الشرعية ما يوجب تحريم كل مخاطرة ، وأنَّ الميسر والقمار منه لم يحرم بمجرد المخاطرة ، بل لأنه أكل للمال بالباطل ، أو للمخاطرة المتضمنة له.
فقال في خبر " من أدخل فرساً بين فرسين" : إنه ليس من كلام النبي ﷺ. بل من كلام سعيد بن المسيب ، وجوازه بغير محلِّل هو مقتضى المنقول عن أبي عبيدة بن الجراح ، وما علمتُ في الصحابة من اشترط المحلِّل ، وإنما هو معروف عن سعيد بن المسيب ، وعنه تلقاه الناس ، ولهذا قال مالك : لا نأخذ بقول سعيد.
وذكر ابن القيم وغيره من الحفاظ : أنه ليس من كلام النبي ﷺ وقال رجل عند جابر بن زيد : إنَّ أصحاب محمد لا يرون بالدخيل بأساً ، فقال : هم كانوا أعفَّ من ذلك.
قال ابن القيم : انظر إلى فقه الصحابة وجلالهم ، أنهم كانوا أعف من أن يحتاجوا إلى دخيل ، ونحن نقول كما قال جابر . وذكر المذاهب.
ثم قال : ونتولى علماء المسلمين ، ونتخير من أقوالهم ما وافق الكتاب والسنة ، ونزنها بهما ، وبهذا أوصانا أئمة الإسلام.
وقال في الخبر على تقدير صحته : الذي يدلُّ عليه لفظه أنه إذا استبق اثنان ، وجاء ثالث دخل معهما ، فإن كان يتحقق من نفسه سبقهما كان قماراً ، لأنه دخل على بصيرة أنه يأكل ما لهما ، وإنْ دخل معهما وهو لا يتحقق أن يكون سابقًا ، بل يرجو ما يرجوانه ، ويخاف ما يخافانه ، كان كأحدهما ، ولم يكن أكله سبقهما قماراً.

وفيه أنّ المراد بالمسابقة بالخيل كونها مركوبةً لا مجرّد إرسال الفرسين بغيرٍ راكبٍ لقوله في الحديث " وأن عبد الله بن عمر كان فيمن سابق بها ".

كذا استدل به بعضهم . وفيه نظرٌ ، لأنّ الذي لا يشترط الرّكوب لا يمنع صورة الرّكوب.

وإنّما احتجّ الجمهور بأنّ الخيل لا تهتدي بأنفسها لقصد الغاية بغيرٍ راكبٍ ، وربّما نفرت.

وفيه نظرٌ ، لأنّ الاهتداء لا يختصّ بالرّكوب فلو أنّ الفرس كان ماهراً في الجري بحيث لو كان مع كل فرسٍ ساعٍ يهديها إلى الغاية لأمكن.

وفيه جواز معاملة البهائم عند الحاجة بما يكون تعذيباً لها في غير الحاجة كالإجاعة والإجراء.

وفيه تنزيل الخلق منازلهم ، لأنّه ﷺ غاير بين منزلة المضمر وغير المضمر ، ولو خلطهما لأتعب غير المضمر.

وأما اشتراط الدخيل - الذي هو شريك في الربح ، بريء من الخسران - فكالمُحلّل في النكاح ، والخبر يدلُّ على جواز حِل السبّق من كل باذل ، وإذا كان منهما لم يختص أحدهما ببذل ماله لمن يغلبه ، بل كل منهما باذلٌ مبذول له باختيار فهما سواء في البذل والعمل ، ويسعد الله بسبقه من شاء من خلقه.

وقال : والعقد المشتمل على الإخراج منهما أحلُّ من العقد الذي انفرد أحدهما فيه بالإخراج. انتهى من الحاشية.

الحديث السادس عشر

٤١٩- عن ابن عمر ﷺ ، قال : عُرِضتُ على رسول الله ﷺ يوم أحدٍ ، وأنا ابن أربع عشرة سنةً ، فلم يجزني في المقاتلة ، وعُرِضتُ عليه يوم الخندق ، وأنا ابن خمس عشرة فأجازني. [١]

قوله : (عُرِضت على رسول الله ﷺ يوم أحدٍ ، وأنا ابن أربع عشرة سنةً ، فلم يُجْزني) بضم أوله من الإجازة ، وعرض الجيش اختبار أحوالهم قبل مباشرة القتال للنّظر في هيئتهم وترتيب منازلهم وغير ذلك.

وفي رواية مسلم " عرضني رسول الله ﷺ يوم أحد في القتال ، وأنا ابن أربع عشرة سنة " ، وفي رواية ابن إدريس وغيره عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عند مسلم " فاستصغرني ".

وللبخاري من رواية أبي أسامة عن عبيد الله ، أنّ رسول الله ﷺ عرضه يوم أحدٍ ، وهو ابن أربع عشرة سنةً فلم يجزني ، ثمّ عرضني يوم الخندق. فيه التفات أو تجريد إذ كان السّياق يقتضي أن يقول فلم يجزه ، لكنّه التفت ، أو جرّد من نفسه أوّلاً شخصاً فعبّر عنه بالماضي ثمّ التفت فقال : " عرضني ".

ووقع في رواية يحيى القطّان عن عبيد الله بن عمر في البخاري "

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٢١ ، ٣٨٧١) ومسلم (١٨٦٨) من طرق عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ﷺ.

فلم يجزه ".

قوله : (وعُرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني) . أي : أمضاه وأذن له في القتال.

وقال الكرمانيّ : أجازه من الإجازة ، وهي الأنفال ، أي : أسهم له.

قلت : والأوّل أولى.

ويردّ الثّاني هنا ، أنّه لَم يكن في غزوة الخندق غنيمةٌ يحصل منها نفلٌ.

وفي حديث أبي واقدٍ الليثيّ : رأيت رسول الله ﷺ يعرض الغلمان وهو يحفر الخندق ، فأجاز من أجاز وردّ من ردّ إلى الذّراريّ.

فهذا يوضّح أنّ المراد بالإجازة الإمضاء للقتال ، لأنّ ذلك كان في مبدأ الأمر قبل حصول الغنيمة أن لو حصلت غنيمةٌ ، والله أعلم.

ولَم تختلف الرّواة عن عبيد الله بن عمر في ذلك وهو الاقتصار على ذكر أُحدٍ والخندق ، وكذا أخرجه ابن حبّان من طريق مالك عن نافع.

وأخرجه ابن سعد في "الطّبقات" عن يزيد بن هارون عن أبي معشر عن نافع عن ابن عمر . فزاد فيه ذكر بدر . ولفظه " عُرضت على رسول الله ﷺ يوم بدر وأنا ابن ثلاث عشرة فردّني ، وعرضت عليه يوم أحد ". الحديث.

قال ابن سعد : قال يزيد بن هارون : ينبغي أن يكون في الخندق ابن ستّ عشرة سنة. انتهى

وهو أقدم من نعرفه استشكل قول ابن عمر هذا ، وإنّما بناه على **قول ابن إسحاق ، وأكثر أهل السّير** : أنّ الخندق كانت في سنة خمس

من الهجرة وإن اختلفوا في تعيين شهرها.

واتّفقوا على أنّ أُحداً كانت في شوّال سنة ثلاث ، وإذا كان كذلك جاء ما قال يزيد أنّه يكون حينئذٍ ابن ستّ عشرة سنة.

لكنّ البخاريّ جنح إلى قول موسى بن عقبة في "المغازي" ، أنّ الخندق كانت في شوّال سنة أربع.

وقد روى يعقوب بن سفيان في "تاريخه" ، ومن طريقه البيهقيّ عن عروة نحو قول موسى بن عقبة ، **وعن مالك** الجزم بذلك ، وعلى هذا لا إشكال.

لكن **اتّفق أهل المغازي** على أنّ المشركين لَمَّا توجّهوا في أحد نادوا المسلمين : موعدكم العام المقبل بدر ، وأنّه ﷺ خرج إليها من السّنة المقبلة في شوّال فلم يجد بها أحداً ، وهذه هي التي تسمّى " بدر الموعد" ولَم يقع بها قتال.

فتعيّن ما قال ابن إسحاق : إنّ الخندق كانت في سنة خمس ، فيحتاج حينئذٍ إلى الجواب عن الإشكال.

وقد أجاب عنه البيهقيّ وغيره : بأنّ قول ابن عمر " عرضت يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة " أي : دخلت فيها ، وأنّ قوله : "عرضت يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة ". أي : تجاوزتها . فألغى الكسر في الأولى وجبره في الثّانية ، وهو شائع مسموع في كلامهم ، وبه يرتفع الإشكال المذكور . وهو أولى من التّرجيح. والله أعلم.

تنبيهان :

الأوّل : زعم ابن التّين : أنّه ورد في بعض الرّوايات أنّ عرض ابن عمر كان ببدرٍ فلم يجزه ثمّ بأحدٍ فأجازه .

قال : وفي رواية عرض يوم أحد وهو ابن ثلاث عشرة فلم يجزه وعرض يوم الخندق وهو ابن أربع عشرة سنة فأجازه. انتهى

ولا وجود لذلك ، وإنّما وجد ما أشرت إليه عن ابن سعد . أخرجه البيهقيّ من وجه آخر عن أبي معشر ، وأبو معشر مع ضعفه لا يخالف ما زاده من ذكر بدر ما رواه الثّقات ، بل يوافقهم.

الثّاني : زعم ابن ناصر. أنّه وقع في الجمع للحميديّ هنا " يوم الفتح " بدل يوم الخندق .

قال ابن ناصر : والسّابق إلى ذلك ابن مسعود أو خَلَفٌ فتبعه شيخنا ، ولَم يتدبّره ، والصّواب " يوم الخندق " في جميع الرّوايات.

وتلقّى ذلك ابن الجوزيّ عن ابن ناصر ، وبالغ في التّشنيع على من وهم في ذلك ، وكان الأولى ترك ذلك ، فإنّ الغلط لا يسلم منه كثيراً أحدٌ.

تكميل : زاد الشيخان . قال نافعٌ : فقدِمت على عمر بن عبد العزيز وهو خليفةٌ ، فحدّثته هذا الحديث ، فقال : إنّ هذا لحدٌّ بين الصّغير والكبير ، وكتب إلى عمّاله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة ".

زاد مسلم " ومن كان دون ذلك فاجعلوه في العيال.

وقوله : " أن يفرضوا " أي : يقدّروا لهم رزقاً في ديوان الجند. وكانوا يفرّقون بين المقاتلة وغيرهم في العطاء ، وهو الرّزق الذي

يجمع في بيت المال ويفرّق على مستحقّيه.

واختلف العلماء في أقلّ سنّ تحيض فيه المرأة ويحتلم فيه الرّجل ، وهل تنحصر العلامات في ذلك أم لا ؟.

وفي السّنّ الذي إذا جاوزه الغلام ولَم يحتلم ، والمرأة ولَم تحض يحكم حينئذٍ بالبلوغ ؟.

فاعتبر مالك والليث وأحمد وإسحاق وأبو ثور الإنبات ، إلَّا أنّ **مالكاً** لا يقيم به الحدّ للشّبهة ، واعتبره **الشّافعيّ** في الكافر ، واختلف قوله في المسلم.

وقال أبو حنيفة : سنّ البلوغ تسع عشرة أو ثمان عشرة للغلام ، وسبع عشرة للجارية.

وقال أكثر المالكيّة : حدّه فيهما سبع عشرة أو ثمان عشرة.

وقال الشّافعيّ وأحمد وابن وهب والجمهور : حدّه فيهما استكمال خمس عشرة سنة على ما في حديث ابن عمر في هذا الباب ، فتجرى عليه أحكام البالغين . وإن لَم يحتلم ، فيُكَلَّف بالعبادات وإقامة الحدود ، ويستحقّ سهم الغنيمة ، ويقتل إن كان حربيّاً ، ويفكّ عنه الحجر إن أونس رشده وغير ذلك من الأحكام . وقد عمل بذلك عمر بن عبد العزيز ، وأقرّه عليه راوية نافع.

وأجاب الطّحاويّ وابن القصّار وغيرهما ممّن لَم يأخذ به : بأنّ الإجازة المذكورة جاء التّصريح بأنّها كانت في القتال ، وذلك يتعلق بالقوّة والجلد.

وأجاب بعض المالكيّة : بأنّها واقعة عين فلا عموم لها ، **ويحتمل** : أن يكون صادف أنّه كان عند تلك السّنّ قد احتلم فلذلك أجازه.

وتجاسر بعضهم فقال : إنّما ردّه لضعفه لا لسنّه ، وإنّما أجازه لقوّته لا لبلوغه.

ويردّ على ذلك . ما أخرجه عبد الرّزّاق عن ابن جريجٍ ، ورواه أبو عوانة وابن حبّان في " صحيحَيهما " من وجه آخر عن ابن جريجٍ أخبرني نافع . فذكر هذا الحديث بلفظ " عُرضت على النّبيّ ﷺ يوم الخندق فلم يجزني ، ولَم يَرَنِي بلغت "

وهي زيادة صحيحة لا مطعن فيها ، لجلالة ابن جريجٍ وتقدّمه على غيره في حديث نافع ، وقد صرّح فيها بالتّحديث فانتفى ما يخشى من تدليسه ، وقد نصَّ فيها لفظ ابن عمر بقوله : " ولَم يرني بلغت " ، وابن عمر أعلم بما روى من غيره ، ولا سيّما في قصّة تتعلق به.

وفي الحديث : أنّ الإمام يستعرض من يخرج معه للقتال قبل أن تقع الحرب ، فمن وجده أهلاً استصحبه وإلّا ردّه ، وقد وقع ذلك للنّبيّ ﷺ في بدر وأحد وغيرهما.

وعند المالكيّة والحنفيّة : لا تتوقّف الإجازة للقتال على البلوغ ، بل للإمام أن يجيز من الصّبيان من فيه قوّة ونجدة ، فربّ مراهق أقوى من بالغ.

وحديث ابن عمر حجّة عليهم ، ولا سيّما الزّيادة التي ذكرتها عن ابن جريجٍ ، والله أعلم.

تكملة : قال الله عزّ وجل : { وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا } في هذه الآية تعليق الحكم ببلوعه الحلم ، **وقد أجمع العلماء** على أنّ الاحتلام في الرّجال والنّساء يلزم به العبادات والحدود وسائر الأحكام ، وهو إنزال الماء الدّافق سواء كان بجماعٍ أو غيره سواءٌ كان في اليقظة أو المنام.

وأجمعوا على أن لا أثر للجماع في المنام إلّا مع الإنزال.

الحديث السابع عشر

٤٢٠ - عن ابن عمر رضي الله عنه ، أنّ رسول الله ﷺ قسم في النّفل : للفرس سهمين ، وللرجل سهماً. (١)

قوله : (أنّ رسول الله ﷺ قسم في النّفل) وللبخاري " قسم يوم خيبر للفرس سهمين ".

قوله : (للفرس سهمين ، وللرجل سهماً) وللبخاري من رواية أبي أسامة عن عبيد الله " جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهماً ". أي : غير سهمي الفرس فيصير للفارس ثلاثة أسهمٍ.

وله أيضاً ، أنّ نافعاً فسّره كذلك ، ولفظه " إذا كان مع الرّجل فرسٌ فله ثلاثة أسهمٍ ، فإن لَم يكن معه فرسٌ فله سهمٌ ".

ولأبي داود عن أحمد عن أبي معاوية عن عبيد الله بن عمر بلفظ "أسهم لرجلٍ ولفرسه ثلاثة أسهم سهماً له وسهمين لفرسه ".

وبهذا التّفسير يتبيّن أنْ لا وهم فيما رواه أحمد بن منصور الرّماديّ عن أبي بكر بن أبي شيبة عن أبي أسامة وابن نميرٍ كلاهما عن عبيد الله بن عمر ، فيما أخرجه الدّارقطني بلفظ " أسهم للفارس سهمين ".

قال الدّارقطني عن شيخه أبي بكر النّيسابوريّ : وهِمَ فيه الرّماديّ وشيخه.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٠٨ ، ٣٩٨٨) ومسلم (١٧٦٢) من طرق عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه

قلت : لا . لأنّ المعنى أسهم للفارس بسبب فرسه سهمين غير سهمه المختصّ به ، وقد رواه ابن أبي شيبة في " مصنّفه " و " مسنده " بهذا الإسناد ، فقال " للفرس ".

وكذلك أخرجه ابن أبي عاصم في " كتاب الجهاد " له عن ابن أبي شيبة ، وكأنّ الرّماديّ رواه بالمعنى. وقد أخرجه أحمد عن أبي أسامة وابن نميرٍ معاً بلفظ " أسهم للفرس ".

وعلى هذا التّأويل أيضاً يحمل ما رواه نعيم بن حمّاد عن ابن المبارك عن عبيد الله مثل رواية الرّماديّ . أخرجه الدّارقطني ، وقد رواه عليّ بن الحسن بن شقيق - وهو أثبت من نعيمٍ - عن ابن المبارك بلفظ "أسهم للفرس ".

وتمسّك بظاهر هذه الرّواية بعض من احتجّ **لأبي حنيفة** في قوله : إن للفرس سهماً واحداً ولراكبه سهمٌ آخر ، فيكون للفارس سهمان فقط. ولا حجّة فيه لِما ذكرنا.

واحتجّ له أيضاً بما أخرجه أبو داود من حديث مجمّع بن جارية - بالجيم والتّحتانيّة - في حديثٍ طويلٍ في قصّة خيبر قال : فأعطى للفارس سهمين وللرّاجل سهماً.

وفي إسناده ضعفٌ ، ولو ثبت يُحمل على ما تقدّم ، لأنّه **يحتمل** الأمرين ، **والجمع** بين الرّوايتين أولى ، ولا سيّما والأسانيد الأولى أثبت ، ومع رواتها زيادة علمٍ.

وأصرح من ذلك ما أخرجه أبو داود من حديث أبي عمرة ، أنّ

النّبيّ ﷺ أعطى للفرس سهمين ولكل إنسان سهماً ، فكان للفارس ثلاثة أسهمٍ.

وللنّسائيّ من حديث الزّبير ، أنّ النّبيّ ﷺ ضرب له أربعة أسهم سهمين لفرسه وسهماً له وسهماً لقرابته.

قال محمّد بن سحنون : **انفرد أبو حنيفة بذلك دون فقهاء الأمصار** ، ونُقل عنه أنّه قال : أكره أنّ أفضّل بهيمة على مسلم . وهي شبهةٌ ضعيفةٌ ، لأنّ السّهام في الحقيقة كلها للرّجل.

قلت : لو لَم يثبت الخبر لكانت الشّبهة قويّة ، لأنّ المراد المفاضلة بين الرّاجل والفارس فلولا الفرس ما ازداد الفارس سهمين عن الرّاجل ، فمن جعل للفارس سهمين ، فقد سوّى بين الفرس وبين الرّجل.

وقد تعقّب هذا أيضاً : لأنّ الأصل عدم المساواة بين البهيمة والإنسان. فلمّا خرج هذا عن الأصل بالمساواة ، فلتكن المفاضلة كذلك.

وقد فضّل **الحنفيّة** الدّابّة على الإنسان في بعض الأحكام ، فقالوا : لو قتل كلبَ صيدٍ قيمته أكثر من عشرة آلافٍ أدّاها ، فإن قتل عبداً مسلماً لَم يؤدّ فيه إلَّا دون عشرةٍ آلاف درهم.

والحقّ. أنّ الاعتماد في ذلك على الخبر ، ولَم ينفرد أبو حنيفة بما قال ، **فقد جاء عن عمر وعليّ وأبي موسى** ، لكنّ الثّابت **عن عمر وعليّ كالجمهور** من حيث المعنى بأنّ الفرس يحتاج إلى مؤنةٍ لخدمتها وعلفها ، وبأنّه يحصل بها من الغنى في الحرب ما لا يخفى.

واستدل به على أنّ المشرك إذا حضر الوقعة وقاتل مع المسلمين يسهم له ، **وبه قال بعض التّابعين كالشّعبيّ** ، ولا حجّة فيه إذ لَم يرد هنا صيغة عمومٍ.

واستدل **للجمهور** بحديث " لَم تحل الغنائم لأحدٍ قبلنا " متفق عليه.

وفي الحديث حضٌّ على اكتساب الخيل واتّخاذها للغزو لِمَا فيها من البركة وإعلاء الكلمة وإعظام الشّوكة. كما قال تعالى { ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوَّ الله وعدوّكم }.

واختلف فيمن خرج إلى الغزو ، ومعه فرسٌ فمات قبل حضور القتال.

فقال مالك : يستحقّ سهم الفرس.

وقال الشّافعيّ والباقون : لا يسهم له إلَّا إذا حضر القتال ، فلو مات الفرس في الحرب استحقّ صاحبه ، وإن مات صاحبه استمرّ استحقاقه وهو للورثة.

وعن الأوزاعيّ. فيمن وصل إلى موضع القتال فباع فرسه : يسهم له ، لكن يستحقّ البائع ممّا غنموا قبل العقد والمشتري ممّا بعده . وما اشتبه قسّم.

وقال غيره : يوقف حتّى يصطلحا.

وعن أبي حنيفة : من دخل أرض العدوّ راجلاً لا يقسم له إلَّا سهم راجلٍ ، ولو اشترى فرساً وقاتل عليه.

واختلف في غزاة البحر إذا كان معهم خيلٌ.

فقال الأوزاعيّ والشّافعيّ : يُسهم له

تكميل : هذا الحديث يذكره الأصوليّون في مسائل القياس في مسألة الإيماء . أي : إذا اقترن الحكم بوصفٍ لولا أنّ ذلك الوصف للتّعليل لَم يقع الاقتران ، فلمّا جاء سياق واحد أنّه ﷺ أعطى للفرس سهمين وللرّاجل سهماً دلَّ على افتراق الحكم.

مسألتان :

المسألة الأولى : قال مالك : يسهم للخيل والبراذين لقوله تعالى : {والخيل والبغال والحمير لتركبوها } .

قال ابن بطّال : وجه الاحتجاج بالآية. أنّ الله تعالى امتنّ بركوب الخيل ، وقد أسهم لها رسول الله ﷺ ، واسم الخيل يقع على البرذون والهجين بخلاف البغال والحمير ، وكأنّ الآية استوعبت ما يركب من هذا الجنس لِمَا يقتضيه الامتنان ، فلمّا لَم ينصّ على البرذون والهجين فيها ، دلَّ على دخولها في الخيل.

قلت : وإنّما ذكر الهجين ، لأنّ مالكاً ذكر هذا الكلام في الموطّأ ، وفيه " والهجين " والمراد بالهجين ما يكون أحد أبويه عربيّاً والآخر غير عربيّ.

وقيل : الهجين الذي أبوه فقط عربيّ ، وأمّا الذي أمّه فقط عربيّة فيسمّى المقرف.

والبراذين . جمع برذون - بكسر الموحّدة وسكون الرّاء وفتح

المعجمة - والمراد الجُفُاة الخِلقة من الخيل ، وأكثر ما تجلب من بلاد الرّوم ، ولها جلدٌ على السّير في الشّعاب والجبال والوعر بخلاف الخيل العربيّة.

وعن أحمد : الهجين البرذون . ويحتمل : أن يكون أراد في الحكم.

وقد وقع لسعيد بن منصور ، وفي " المراسيل " لأبي داود عن مكحول ، أنّ النّبيّ ﷺ هجّن الهجين يوم خيبر وعرّب العراب ، فجعل للعربيّ سهمين وللهجين سهماً . وهذا منقطع.

ويؤيّده ما روى الشّافعيّ في " الأمّ " وسعيد بن منصور من طريق عليّ بن الأقمر ، قال : أغارت الخيل فأدركتِ العراب وتأخّرت البراذن ، فقام المنذر الوادعيّ فقال : لا أجعل ما أدرك كمن لَم يدرك ، فبلغ ذلك عمر . فقال : هَبِلَت الوادعيَّ أمُّه ، لقد أَذْكرتْ به(١)، أمضوها على ما قال . فكان أوّل من أسهم للبراذين دون سهام العراب . وفي ذلك يقول شاعرهم :

ومنّا الذي قد سنّ في الخيل سنّة وكانت سواء قبل ذاك سهامها.

وهذا منقطع أيضاً

وقد أخذ أحمد بمقتضى حديث مكحول في المشهور عنه كالجماعة.

وعنه : إن بلغت البراذين مبالغ العربيّة سوّى بينهما وإلَّا فضّلت

(١) قال في "النهاية" (٥ / ٢٤٠) : يقال : هبِلته أُمُّه تهبله هبَلاً ، بالتحريك : أي : ثكلته. هذا هو الأصل . ثم يستعمل في معنى المدح والإعجاب . يعني : ما أعلمه وما أصوب رأيه !. وقوله : أذكرت به : أي ولدته ذكراً من الرجال شهماً. انتهى

العربيّة. واختارها الجوزجانيّ وغيره.

وعن الليث : يسهم للبرذون والهجين دون سهم الفرس.

المسألة الثانية :

قال مالك : لا يُسهم لأكثر من فرس ، وهو قول الجمهور.

وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحاق : يسهم لفرسين لا لأكثر ، وفي ذلك حديث أخرجه الدّارقطني بإسنادٍ ضعيفٍ عن أبي عمرة قال : أسهم لي رسول الله ﷺ لفرسي أربعة أسهمٍ ولي سهماً . فأخذت خمسة أسهم.

قال القرطبيّ : ولَم يقل أحدٌ إنّه يسهم لأكثر من فرسين ، إلَّا ما روي عن سليمان بن موسى ، أنّه يسهم لكل فرس سهمان بالغاً ما بلغت ، ولصاحبه سهماً . أي : غير سهمي الفرس.

الحديث الثامن عشر

٤٢١- عن ابن عمر ﷺ ، أنّ رسول الله ﷺ كان ينفّل بعض من يبعث من السّرايا لأنفسهم خاصّةً ، سوى قسم عامّة الجيش.(١)

قوله : (كان ينفّل بعض ..) زاد مسلمٌ في آخره : " والخمس واجبٌ في ذلك كله " ، وليس فيه حجّةٌ أنّ النّفل من الخمس لا من غيره ، بل هو محتملٌ لكلٍّ من الأقوال (٢).

نعم. فيه دليلٌ على أنّه يجوز تخصيص بعض السّريّة بالتّنفيل دون بعضٍ.

قال ابن دقيق العيد : للحديث تعلّقٌ بمسائل الإخلاص في الأعمال ، وهو موضعٌ دقيق المأخذ ، ووجه تعلّقه به أنّ التّنفيل يقع للتّرغيب في زيادة العمل والمخاطرة في الجهاد ، ولكن لَم يضرّهم ذلك قطعاً ، لكونه صدر لهم من النّبيّ ﷺ فيدلّ على أنّ بعض المقاصد الخارجة عن محض التّعبّد لا تقدح في الإخلاص ، لكنّ ضبط قانونها وتمييزها ممّا تضرّ مداخلته مشكلٌ جدّاً.

قوله : (السّرايا) قال ابن السكيت : السرية ما بين الخمسة إلى الثلاثمائة ، وقال الخليل : هي نحو أربعمائة.(٣)

ويدلُّ له قوله ﷺ : خيرُ السرايا أربعمائة. أخرجه أبو داود.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٩٦٦) ومسلم (١٧٥٠) من طريق ابن شهاب الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه ﷺ. واللفظ للبخاري

(٢) تقدم الكلام عليه . انظر حديث ابن عمر ﷺ المتقدّم برقم (٣١٤)

(٣) انظر الحديث الماضي برقم (٤١٣).

الحديث التاسع عشر

٤٢٢- عن أبي موسى عبد الله بن قيسٍ الأشعريّ ﷺ عن النبيّ ﷺ ، قال : من حَمَلَ علينا السلاحَ ، فليس منّا.[(١)]

قوله : (من حَمَلَ علينا السّلاحَ) في حديث سلمة بن الأكوع عند مسلم " من سَلَّ علينا السّيف " ، ومعنى الحديث. حمل السّلاح على المسلمين لقتالهم به بغير حقّ ، لِما في ذلك من تخويفهم وإدخال الرّعب عليهم ، وكأنّه كنّى بالحمل عن المقاتلة ، أو القتل للملازمة الغالبة.

قال ابن دقيق العيد :

يحتمل : أن يراد بالحمل ما يضادّ الوضع ، ويكون كناية عن القتال به.

ويحتمل : أن يراد بالحمل حمله لإرادة القتال به لقرينة قوله "علينا".

ويحتمل : أن يكون المراد حمله للضّرب به ، وعلى كلّ حال ففيه دلالة على تحريم قتال المسلمين والتّشديد فيه. انتهى

قلت : جاء الحديث بلفظ " من شهر علينا السّلاح " أخرجه البزّار من حديث أبي بكرة ، ومن حديث سمرة ، ومن حديث عمرو بن

(١) أخرجه البخاري (٦٦٦٠) ومسلم (١٠٠) من طريق بُريد عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه ﷺ .

وأخرجه الشيخان أيضاً عن ابن عمر رفعه مثله.

عوف. وفي سند كلٍّ منها لِيْن ، لكنّها يعضّد بعضها بعضاً.

وعند أحمد من حديث أبي هريرة بلفظ " من رمانا بالنّبل فليس منّا " وهو عند الطّبرانيّ في " الأوسط " بلفظ " الليل " بدل النّبل ، وعند البزّار من حديث بريدة مثله.

قوله : (فليس منّا) أي : ليس على طريقتنا ، أو ليس متّبعاً لطريقتنا ، لأنّ من حقّ المسلم على المسلم أن ينصره ويقاتل دونه لا أن يرعبه بحمل السّلاح عليه لإرادة قتاله أو قتله.

ونظيره " من غشّنا فليس منّا " (١) و " ليس منّا من ضرب الخدود وشقّ الجيوب " (٢) وهذا في حقّ من لا يستحلّ ذلك ، فأمّا من يستحلّه فإنّه يكفر باستحلال المحرّم بشرطه لا مجرّد حمل السّلاح.

والأولى **عند كثير من السّلف** إطلاق لفظ الخبر من غير تعرّض لتأويله. ليكون أبلغ في الزّجر.

وكان سفيان بن عيينة ينكر على من يصرفه عن ظاهره ، فيقول : معناه ليس على طريقتنا ، ويرى أنّ الإمساك عن تأويله أولى لِما ذكرناه ، والوعيد المذكور لا يتناول من قاتل البغاة من أهل الحقّ ، فيحمل على البغاة وعلى من بدأ بالقتال ظالماً.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٠١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) تقدّم في الجنائز من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. (١٧٢).

الحديث العشرون

٤٢٣- عن أبي موسى ﷺ قال : سئل رسول الله ﷺ ، عن الرجل يقاتل شجاعةً ، ويقاتل حميّةً ، ويقاتل رياءً ، أيّ ذلك في سبيل الله ، فقال رسول الله ﷺ : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فهو في سبيل الله.(١)

قوله : (سئل رسول الله ﷺ عن الرجل) وللبخاري من رواية سليمان بن حرب عن شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي وائل " جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال : الرجل ". ولهما من رواية غندر عن شعبة " قال أعرابي ".

وهذا يدلّ على وهْم ما وقع عند الطّبرانيّ من وجه آخر عن أبي موسى ، أنّه قال : يا رسولَ الله . فذكره ، فإنّ أبا موسى - وإن جاز أن يُبهم نفسه - لكن لا يصفها بكونه أعرابيّاً.

وهذا الأعرابيّ يصلح أن يُفسَّر بلاحق بن ضميرة ، وحديثه عند أبي موسى المدينيّ في " الصّحابة " من طريق عفير بن معدان . سمعت لاحق بن ضميرة الباهليّ ، قال : وفدت على النّبيّ ﷺ فسألته عن الرّجل يلتمس الأجر والذّكر ؟. فقال : لا شيء له . الحديث ، وفي إسناده ضعف.

(١) أخرجه البخاري (١٢٣ ، ٢٦٥٥ ، ٢٩٥٨ ، ٧٠٢٠) ومسلم (١٩٠٤) من طرق عن أبي وائل شقيق بن سلمة عن أبي موسى.

وروّينا في " فوائد أبي بكر بن أبي الحديد " بإسنادٍ ضعيف عن معاذ بن جبل أنّه قال : يا رسولَ الله كلّ بني سلمة يقاتل فمنهم من يقاتل رياء.. الحديث.

فلو صحّ لاحتمل أن يكون معاذ أيضاً سأل عمّا سأل عنه الأعرابيّ ، لأنّ سؤال معاذ خاصّ وسؤال الأعرابيّ عامّ ، ومعاذ أيضاً لا يقال له أعرابيّ . فيحمل على التّعدّد (١)

قوله : (عن الرجل يقاتل شجاعةً) في رواية منصور عن أبي وائل في الصحيحين " فقال : ما القتال في سبيل الله ؟ فإنّ أحدنا يقاتل ". وفي رواية شعبة عن عمرو " الرّجل يقاتل للمغنم ، والرجل يقاتل للذكر ".

أي : ليذكر بين النّاس ، ويشتهر بالشّجاعة ، وهي رواية الباب حيث قال " ويقاتل شجاعة ".

قوله : (ويقاتل حَمِيَّةً) أي : لمن يقاتل لأجله من أهل أو عشيرة أو صاحب ، وزاد في رواية منصور " ويقاتل غضباً " أي : لأجل حظّ نفسه.

ويحتمل : أن يفسّر القتال للحميّة بدفع المضرّة ، والقتال غضباً بجلب المنفعة.

قوله : (ويقاتل رياءً) في رواية لهما " والرّجل يقاتل ليُرى مكانه "

---

(١) ويقوِّيه رواية مسلم (١٩٠٤) قال أبو موسى : أتينا رسول الله ﷺ ، فقلنا : يا رسول الله ، الرجل يقاتل منا شجاعة..."

فمرجعه إلى السّمعة ، ومرجع رواية الباب إلى الرّياء ، وكلاهما مذموم.

فالحاصل من رواياتهم . أنّ القتال يقع بسبب **خمسة أشياء** :

طلب المغنم ، وإظهار الشّجاعة ، والرّياء ، والحميّة ، والغضب ، وكلّ منها يتناوله المدح والذّمّ ، فلهذا لَم يحصل الجواب بالإثبات ولا بالنّفي.

قوله : (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فهو في سبيل الله) أي : كلمة توحيد الله ، وهي المراد بقوله تعالى { قل تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم } الآية.

ويحتمل : أن يكون المراد بالكلمة القضيّة ، قال الرّاغب : كلّ قضيّة تسمّى كلمة ، سواء كانت قولاً أو فعلاً ، والمراد هنا حكمه وشرعه ، والمراد دعوة الله إلى الإسلام.

ويحتمل : أن يكون المراد ، أنّه لا يكون في سبيل الله إلَّا من كان سبب قتاله طلب إعلاء كلمة الله فقط ، بمعنى أنّه لو أضاف إلى ذلك سبباً من الأسباب المذكورة أخلَّ بذلك.

ويحتمل : أن لا يخلّ إذا حصل ضمناً لا أصلاً ومقصوداً.

وبذلك صرّح الطّبريّ فقال : إذا كان أصل الباعث هو الأوّل لا يضرّه ما عرض له بعد ذلك ، **وبذلك قال الجمهور**.

لكن روى أبو داود والنّسائيّ من حديث أبي أُمامة بإسنادٍ جيّد قال : جاء رجل فقال : يا رسولَ الله : أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر

والذّكر مالَه ؟ قال : لا شيء له ، فأعادها ثلاثاً كلّ ذلك يقول : لا شيء له ، ثمّ قال رسول الله ﷺ : إنّ الله لا يقبل من العمل إلَّا ما كان له خالصاً . وابتغي به وجهه.

ويمكن أن يُحمل هذا على من قصدَ الأمرين معاً على حدّ واحد فلا يخالف المرجّح أوّلاً ، **فتصير المراتب خمساً :**

أن يقصد الشّيئين معاً ، أو يقصد أحدهما صرفاً أو يقصد أحدهما ويحصل الآخر ضمناً ، فالمحذور أن يقصد غير الإعلاء ، فقد يحصل الإعلاء ضمناً ، وقد لا يحصل ويدخل تحته مرتبتان ، وهذا ما دلَّ عليه حديث أبي موسى.

ودونه أن يقصدهما معاً فهو محذور أيضاً على ما دلَّ عليه حديث أبي أُمامة ، والمطلوب أن يقصد الإعلاء صرفاً ، وقد يحصل غير الإعلاء وقد لا يحصل ففيه مرتبتان أيضاً.

قال ابن أبي جمرة : ذهب المحقّقون إلى أنّه إذا كان الباعث الأوّل قصد إعلاء كلمة الله لَم يضرّه ما انضاف إليه. انتهى

ويدلّ على أنّ دخول غير الإعلاء ضمناً لا يقدح في الإعلاء إذا كان الإعلاء هو الباعث الأصليّ ، ما رواه أبو داود بإسنادٍ حسن عن عبد الله بن حوالة قال : بعثنا رسول الله ﷺ على أقدامنا لنغنم ، فرجعنا ولَم نغنم شيئاً ، فقال : اللهمّ لا تكِلْهم إلى .. الحديث.

وفي إجابة النّبيّ ﷺ بما ذكر غاية البلاغة والإيجاز ، وهو من جوامع كلمه ﷺ ، لأنّه لو أجابه بأنّ جميع ما ذكره ليس في سبيل الله احتمل

أن يكون ما عدا ذلك كلّه في سبيل الله وليس كذلك ، فعدل إلى لفظ جامع عدل به عن الجواب عن ماهيّة القتال إلى حال المقاتل فتضمّن الجواب وزيادة.

ويحتمل : أن يكون الضّمير في قوله " فهو " راجعاً إلى القتال الذي في ضمن قاتل ، أي : فقتاله قتال في سبيل الله ، واشتمل طلب إعلاء كلمة الله على طلب رضاه وطلب ثوابه وطلب دحض أعدائه. وكلّها متلازمة.

والحاصل ممّا ذكر. أنّ القتال منشؤه القوّة العقليّة والقوّة الغضبيّة والقوّة الشّهوانيّة ، ولا يكون في سبيل الله إلَّا الأوّل.

وقال ابن بطّال : إنّما عدل النّبيّ ﷺ عن لفظ جواب السّائل ، لأنّ الغضب والحميّة قد يكونان لله. فعدلَ النّبيّ ﷺ عن ذلك إلى لفظ جامع فأفاد دفع الإلباس وزيادة الإفهام.

وفيه بيان أنّ الأعمال إنّما تحتسب بالنّيّة الصّالحة ، وأنّ الفضل الذي ورد في المجاهد يختصّ بمن ذكر.

وفيه جواز السّؤال عن العلة ، وفيه ذمّ الحرص على الدّنيا وعلى القتال لحظّ النّفس في غير الطّاعة.

تكميل : زاد الشيخان " فرفع رأسه إليه ، وما رفع رأسه إليه إلَّا أنه كان قائماً ، فقال : من قاتل.."

فيه أنّ العالم الجالس إذا سأله شخصٌ قائمٌ لا يعدّ من باب من أحبّ أن يتمثّل له الرّجال قياماً . بل هذا جائز ، بشرط الأمن من

الإعجاب . قاله ابن المنير.

وظاهره أنّ القائل هو أبو موسى ، **ويحتمل** : أن يكون من دونه فيكون مدرجاً في أثناء الخبر.

كتاب العتق

العتق بكسر المهملة إزالة الملك ، يقال عتق يعتق عتقاً - بكسر أوّله ويفتح - وعتاقاً وعتاقة.

قال الأزهريّ : وهو مشتقٌّ من قولهم : عتق الفرس إذا سبق ، وعتق الفرخ إذا طار ، لأنّ الرّقيق يتخلص بالعتق ويذهب حيث شاء.

قال الله تعالى : { فكّ رقبةٍ } والمراد بفكّ الرّقبة. تخليص الشّخص من الرّقّ من تسمية الشّيء باسم بعضه. وإنّما خُصّت بالذّكر إشارة إلى أنّ حكم السّيّد عليه كالغلّ في رقبته. فإذا أعتق فكّ الغلّ من عنقه.

وجاء في حديثٍ صحيحٍ . أنّ فكّ الرّقبة مختصٌّ بمن أعان في عتقها حتّى تعتق ، رواه أحمد وابن حبّان والحاكم من حديث البراء بن عازب قال : قال رسول الله ﷺ : أعتق النّسمة وفكّ الرّقبة . قيل : يا رسولَ الله. أليستا واحدة ؟ قال : لا ، إنّ عتق النّسمة أن تفرد بعتقها ، وفكّ الرّقبة أن تعين في عتقها.

وهو في أثناء حديث طويل أخرج التّرمذيّ بعضه وصحَّحه.

وإذا ثبت الفضل في الإعانة على العتق ثبت الفضل في التّفرّد بالعتق من باب الأولى (١).

---

(١) أخرج البخاري (٦٧١٥) ومسلم (١٥٠٩) عن أبي هريرة ﵁ ، أن النبي ﷺ قال : من أعتق رقبة مسلمة ، أعتق الله بكل عضوٍ منه عضواً من النار ، حتى فرجه بفرجه.

الحديث الأول

٤٢٤- عن ابن عمر ﷺ ، أنّ رسول الله ﷺ قال : من أعتق شِركاً له في عبدٍ ، فكان له مالٌ يبلغ ثمن العبد ، قوّم عليه قيمة عدْلٍ ، فأعطى شركاءه حصصهم ، وعتق عليه العبد ، وإلا فقد عتق منه ما عتق. (١)

قوله : (من أعتق) ظاهره العموم ، لكنّه مخصوص **بالاتّفاق** فلا يصحّ من المجنون ولا من المحجور عليه لسفهٍ ، وفي المحجور عليه بفلسٍ والعبد والمريض مرض الموت والكافر تفاصيل للعلماء بحسب ما يظهر عندهم من أدلة التّخصيص.

ولا يقوَّم في مرض الموت عند **الشّافعيّة** إلَّا إذا وسعه الثّلث ، **وقال أحمد** : لا يقوَّم في المرض مطلقاً.

وخرج بقوله : " أعتق " ما إذا أعتق عليه . بأن ورث بعض من يعتق عليه بقرابةٍ فلا سراية **عند الجمهور ، وعن أحمد رواية.**

وكذلك لو عجَزَ المكاتب بعد أن اشترى شقصاً يعتق على سيّده فإنّ الملك والعتق يحصلان بغير فعل السّيّد فهو كالإرث.

ويدخل في الاختيار ما إذا أكره بحقٍّ ، لو أوصى بعتق نصيبه من المشترك أو بعتق جزءٍ ممّن له كلّه لَم يسر عند **الجمهور** أيضاً ، لأنّ المال

---

(١) أخرجه البخاري (٢٣٥٩ ، ٢٣٦٩ ، ٢٣٨٦ ، ٢٣٨٧ ، ٢٣٨٨ ، ٢٣٨٩ ، ٢٤١٥) ومسلم (١٥٠١) من طرق عن نافع عن ابن عمر ؟.
وللبخاري (٢٣٨٥) ومسلم (١٥٠١) من طريق سالم عن أبيه نحوه مختصراً.

ينتقل للوارث ويصير الميّت معسراً ، **وعن المالكيّة رواية.**

وحجّة الجمهور مع مفهوم الخبر ، أنّ السّراية على خلاف القياس فيختصّ بمورد النّصّ ، ولأنّ التّقويم سبيله سبيل غرامة المتلفات فيقتضي التّخصيص بصدور أمر يجعل إتلافاً.

ثمّ ظاهر قوله : " من أعتق " وقوع العتق منجّزاً ، وأجرى **الجمهور** المعلّق بصفةٍ إذا وجدت مجرى المنجّز.

تكميل : ادّعى ابن حزم. أنّ لفظ العبد في اللّغة يتناول الأمة.

وفيه نظرٌ ، ولعله أراد المملوك.

وقال القرطبيّ : العبد اسم للمملوك الذّكر بأصل وضعه ، والأمة اسم لمؤنّثه بغير لفظه ، ومن ثَمّ **قال إسحاق** : إنّ هذا الحكم لا يتناول الأنثى ، **وخالفه الجمهور** . فلم يفرّقوا في الحكم بين الذّكر والأنثى ، إمّا لأنّ لفظ العبد يراد به الجنس كقوله تعالى : {إلَّا آتي الرّحمن عبداً} فإنّه يتناول الذّكر والأنثى قطعاً ، وإمّا على طريق الإلحاق لعدم الفارق.

قال : وحديث ابن عمر من طريق موسى بن عقبة عن نافع عنه ، أنّه كان يفتي في العبد والأمة يكون بين الشّركاء " الحديث ، وقد قال في آخره : يخبر ذلك عن النّبيّ ﷺ . [1] فظاهره أنّ الجميع مرفوع.

وقد رواه الدّارقطنيّ من طريق الزّهريّ عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : من كان له شرك في عبد أو أمة " الحديث.

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه" (٢٥٢٥) وهو أحد روايات حديث الباب.

وهذا أصرح ما وجدته في ذلك ، ومثله ما أخرجه الطّحاويّ من طريق ابن إسحاق عن نافع مثله ، وقال فيه : " حمل عليه ما بقي في ماله حتّى يعتق كلّه ".

وقد قال إمام الحرمين : إدراك كون الأَمَةِ في هذا الحكم كالعبد حاصل للسّامع قبل التّفطّن لوجه الجمع والفرق ، والله أعلم.

قلت : وقد فرّق بينهما **عثمان الليثيّ** بمأخذٍ آخر فقال : ينفذ عتق الشّريك في جميعه ولا شيء عليه لشريكه إلَّا أن تكون الأمة جميلة تراد للوطء فيضمن ما أدخل على شريكه فيها من الضّرر.

قال النّوويّ : قول إسحاق شاذّ ، وقول عثمان فاسد. انتهى

قوله : (شركاً) وهو بكسر المعجمة وسكون الرّاء ، وفي رواية للبخاري " عبداً بين اثنين " هو كالمثال وإلا فلا فرق بين أن يكون بين اثنين أو أكثر.

وفي رواية أيّوب عن نافع عن ابن عمر عند الشيخين "شقصاً" بمعجمةٍ وقاف مهملة وزن الأوّل ، وفي رواية للشيخين "نصيباً" والكلّ بمعنىً ، إلَّا أنّ ابن دريد قال : هو القليل والكثير.

وقال القزّاز : لا يكون الشّقص إلَّا كذلك ، والشّرك في الأصل مصدر أطلق على متعلقه وهو العبد المشترك ، ولا بدّ في السّياق من إضمار جزءٍ أو ما أشبهه لأنّ المشترك هو الجملة أو الجزء المعيّن منها.

وظاهره العموم في كل رقيق ، لكن يستثنى الجاني والمرهون ففيه خلاف ، **والأصحّ** في الرّهن والجناية منع السّراية ، لأنّ فيها إبطال

حقّ المرتهن والمجنيّ عليه ، فلو أعتق مشتركاً بعد أن كاتباه ، فإن كان لفظ العبد يتناول المكاتب وقعت السّراية وإلا فلا ، ولا يكفي ثبوت أحكام الرّقّ عليه ، فقد ثبتت ولا يستلزم استعمال لفظ العبد عليه ، ومثله ما لو دبّراه ، لكن تناول لفظ العبد للمدبّر أقوى من المكاتب فيسري هنا على الأصحّ ، فلو أعتق من أمة ثبت كونها أمّ ولد لشريكه فلا سراية لأنّها تستلزم النّقل من مالكٍ إلى مالكٍ ، وأمّ الولد لا تقبل ذلك عند من لا يرى بيعها ، **وهو أصحّ قولي العلماء**.

قوله : (فكان له مالٌ يبلغ) أي : شيء يبلغ ، والتّقييد بقوله : "يبلغ" يخرج ما إذا كان له مال لكنّه لا يبلغ قيمة النّصيب.

وظاهره أنّه في هذه الصّورة لا يقوّم عليه مطلقاً ، لكنّ الأصحّ عند **الشّافعيّة وهو مذهب مالك ،** أنّه يسري إلى القدر الذي هو موسرٌ به تنفيذاً للعتق بحسب الإمكان.

وللبخاري من رواية سالم عن أبيه " فإن كان موسراً قوّم " ظاهره اعتبار ذلك حال العتق ، حتّى لو كان معسراً ثمّ أيسر بعد ذلك لَم يتغيّر الحكم ، ومفهومه أنّه إن كان معسراً لَم يقوّم.

وقد أفصح بذلك في رواية الباب حيث قال فيها : " وإلا فقد عتق منه ما عتق " ، ويبقى ما لَم يعتق على حكمه الأوّل ، هذا الذي يفهم من هذا السّياق وهو السّكوت عن الحكم بعد هذا الإبقاء.

وسيأتي البحث في ذلك في الكلام على الحديث الذي يليه.

قوله : (ثمن العبد) أي : ثمن بقيّة العبد ، لأنّه موسر بحصّته ،

وقد أوضح ذلك النّسائيّ في روايته من طريق زيد بن أبي أنيسة عن عبيد الله بن عمر وعمر بن نافع ومحمّد بن عجلان عن نافع عن ابن عمر بلفظ " وله مال يبلغ قيمة أنصباء شركائه ، فإنّه يضمن لشركائه أنصباءهم ويعتق العبد ".

والمراد بالثّمن هنا القيمة ، لأنّ الثّمن ما اشتريت به العين ، واللازم هنا القيمة لا الثّمن ، وقد تبيّن المراد في رواية زيد بن أبي أنيسة المذكورة ، وفي رواية أيّوب عن نافع بلفظ " ما يبلغ قيمته بقيمة عدل".

قوله : (قُوّم عليه قيمة عدل[1]) بضمّ أوّله ، زاد مسلم والنّسائيّ في روايتهما من هذا الوجه " في ماله قيمة عدل لا وكس ولا شطط ".

والوكس : بفتح الواو وسكون الكاف بعدها مهملة النّقص ، والشّطط بمعجمة ثمّ مهملة مكرّرة والفتح. الجور.

واتّفق مَن قال من العلماء على أنّه يباع في حصّة شريكه جميع ما يباع عليه في الدّين على اختلاف عندهم في ذلك ، ولو كان عليه دين بقدر ما يملكه كان في حكم الموسر على **أصحّ قولي العلماء** ، وهو كالخلاف في أنّ الدّين . هل يمنع الزّكاة أم لا . ؟

ووقع في رواية الشّافعيّ والحميديّ عن سفيان عن عمرو بن دينار عن سالم عن أبيه " فإنّه يقوّم عليه بأعلى القيمة أو قيمة عدل " . وهو شكّ من سفيان ، وقد رواه أكثر أصحابه عنه بلفظ " قوّم عليه قيمة

---

(١) قال في المرقاة : أي : تقويم عدل من المقوِّمين ، أو المراد قيمةٌ وسط.

عدل "[1] وهو الصّواب.

قوله : (فأَعْطَى شركاءه) كذا للأكثر على البناء للفاعل وشركاءه بالنّصب ، ولبعضهم " فأعطي " على البناء للمفعول. وشركاؤه بالضّمّ.

قوله : (حصصهم) أي : قيمة حصصهم ، أي : إن كان له شركاء. فإن كان له شريك أعطاه جميع الباقي ، **وهذا لا خلاف فيه** ، فلو كان مشتركاً بين الثّلاثة ، فأعتق أحدهم حصّته وهي الثّلث ، والثّاني حصّته وهي السّدس ، فهل يقوّم عليهما نصيب صاحب النّصف بالسّويّة أو على قدر الحصص ؟.

الجمهور على الثّاني ، وعند **المالكيّة والحنابلة** خلاف كالخلاف في الشّفعة إذا كانت لاثنين هل يأخذان بالسّويّة أو على قدر الملك ؟.

قوله : (وإلاّ فقد عتق منه ما عتق). قال الدّاوديّ : هو بفتح العين من الأوّل ويجوز الفتح والضّمّ في الثّاني.

وتعقّبه ابن التّين : بأنّه لَم يقله غيره ، وإنّما يقال عتق بالفتح وأعتق بضمّ الهمزة ، ولا يعرف عتق بضمّ أوّله ، لأنّ الفعل لازم غير متعدٍّ.

قال البخاري : رواه الليث وابن أبي ذئب وابن إسحاق وجويرية ويحيى بن سعيد وإسماعيل بن أُميَّة عن نافع عن ابن عمر عن النّبيّ ﷺ مختصراً. انتهى

(١) وهي رواية البخاري في "صحيحه" (٢٣٨٥) عن ابن المديني ، ومسلم (١٥٠١) عن عمرو الناقد وابن أبي عمر كلاهما عن سفيان به.

يعني. ولَم يذكروا الجملة الأخيرة في حقّ المعسر ، وهي قوله : "فقد عتق منه ما عتق".

فأمّا رواية الليث . فقد وصلها مسلم ، ولَم يسق لفظه ، والنّسائيّ ولفظه سمعت رسول الله ﷺ يقول : أيّما مملوكٍ كان بين شركاء ، فأعتق أحدهم نصيبه فإنّه يقام في مال الذي أعتق قيمة عدل فيعتق إن بلغ ذلك ماله ".

وأمّا رواية ابن أبي ذئب . فوصلها مسلم ، ولَم يسق لفظها ، ووصلها أبو نعيم في "مستخرجه عليه" ولفظه " من أعتق شركاً في مملوك ، وكان للذي عتق مبلغ ثمنه ، فقد عتق كلّه ".

وأمّا رواية ابن إسحاق . فوصلها أبو عوانة ، ولفظه " من أعتق شركاً له في عبد مملوك فعليه نفاذه منه ".

وأمّا رواية جويرية - وهو ابن أسماء - فوصلها البخاري.

وأمّا رواية يحيى بن سعيد. فوصلها مسلم وغيره.

وأمّا رواية إسماعيل بن أُميَّة . فوصلها مسلم . ولَم يسق لفظها ، وهي عند عبد الرّزّاق نحو رواية ابن أبي ذئب.

وشكَّ أيّوب في هذه الزّيادة المتعلقة بحكم المعسر ، هل هي موصولةٌ مرفوعةٌ ، أو منقطعةٌ مقطوعةٌ ؟.

فرواه البخاري من رواية حماد عنه . قال : لا أدري . أشيء قاله نافع أو شيء في الحديث ، وقد رواه عبد الوهّاب عن أيّوب ، فقال في آخره : وربّما قال : وإن لَم يكن له مال فقد عتق منه ما عتق ، وربّما لَم يقله ،

وأكثر ظنّي أنّه شيء يقوله نافع من قِبَله. أخرجه النّسائيّ.

وقد وافق أيّوبَ على الشّكّ في رفع هذه الزّيادة يحيى بنُ سعيد عن نافع ، أخرجه مسلم والنّسائيّ ، ولفظ النّسائيّ " وكان نافع يقول : قال يحيى : لا أدري أشيء كان من قِبَله يقوله أم شيء في الحديث ، فإن لَم يكن عنده فقد جاز ما صنع " ، ورواها من وجه آخر عن يحيى. فجزم بأنّها عن نافع ، وأدرجها في المرفوع من وجهٍ آخر.

وجزم مسلم . بأنّ أيّوب ويحيى ، قالا : لا ندري أهو في الحديث ، أو شيء قاله نافع من قِبَله.

ولَم يختلف عن مالك في وصلها ولا عن عبيد الله بن عمر ، لكن اختلف عليه في إثباتها وحذفها ، والذين أثبتوها حفّاظ فإثباتها عن عبيد الله مقدّم ، وأثبتها أيضاً جرير بن حازم كما عند البخاري ، وإسماعيل بن أُميَّة عند الدّارقطنيّ.

وقد رجّح الأئمّة رواية من أثبت هذه الزّيادة مرفوعة.

قال الشّافعيّ : لا أحسب عالماً بالحديث يشكّ في أنّ مالكاً أحفظ لحديث نافع من أيّوب ، لأنّه كان ألزم له منه ، حتّى ولو استويا فشكّ أحدهما في شيءٍ لَم يشكّ فيه صاحبه كانت الحجّة مع من لَم يشكّ.

ويؤيّد ذلك قول عثمان الدّارميّ : قلت لابن معين : مالك في نافعٍ أحبّ إليك أو أيّوب ؟ قال : مالك.

وسأذكر ثمرة الخلاف في رفع هذه الزّيادة ، أو وقفها في الكلام على حديث أبي هريرة الذي يليه إن شاء الله تعالى.

وفي هذا الحديث دليلٌ على أنّ الموسر إذا أعتق نصيبه من مملوك عتق كلّه.

قال ابن عبد البرّ : **لا خلاف** في أنّ التّقويم لا يكون إلَّا على الموسر ، ثمّ **اختلفوا في وقت العتق** :

القول الأول : قال الجمهور والشّافعيّ في الأصحّ وبعض المالكيّة : إنّه يعتق في الحال.

القول الثاني : قال بعض الشّافعيّة : لو أعتق الشّريك نصيبه بالتّقويم كان لغواً ، ويغرم المعتق حصّة نصيبه بالتّقويم.

وحجّتهم رواية أيّوب في البخاري حيث قال : من أعتق نصيباً ، وكان له من المال ما يبلغ قيمته ، فهو عتيق.

وأوضح من ذلك رواية النّسائيّ وابن حبّان وغيرهما من طريق سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر بلفظ " من أعتق عبداً وله فيه شركاء ، وله وفاء فهو حرّ ، ويضمن نصيب شركائه بقيمته ".

وللطّحاويّ من طريق ابن أبي ذئب عن نافع " فكان للذي يعتق نصيبه ما يبلغ ثمنه فهو عتيق كلّه " ، حتّى لو أعسر الموسر المعتق بعد ذلك استمرّ العتق وبقي ذلك ديناً في ذمّته ، ولو مات أخذ من تركته ، فإن لَم يخلف شيئاً لَم يكن للشّريك شيء واستمرّ العتق .

القول الثالث : المشهور عند المالكيّة أنّه لا يعتق إلَّا بدفع القيمة ، فلو أعتق الشّريك قبل أخذ القيمة نفذ عتقه ، وهو أحد أقوال الشّافعيّ.

وحجّتهم رواية سالم في البخاري حيث قال : فإن كان موسراً قوّم عليه ثمّ يعتق.

والجواب : أنّه لا يلزم من ترتيب العتق على التّقويم ترتيبه على أداء القيمة ، فإنّ التّقويم يفيد معرفة القيمة ، وأمّا الدّفع فقدرٌ زائد على ذلك.

وأمّا رواية مالك التي فيها " فأعطى شركاءه حصصهم ، وعتق عليه العبد " فلا تقتضي ترتيباً لسياقها بالواو.

وفي الحديث حجّة **على ابن سيرين** حيث قال : يعتق كلّه ، ويكون نصيب من لَم يعتق في بيت المال ، لتصريح الحديث بالتّقويم على المعتق.

وعلى ربيعة حيث قال : لا ينفذ عتق الجزء من موسر ولا معسر ، وكأنّه لَم يثبت عنده الحديث.

وعلى بكير بن الأشجّ حيث قال : إنّ التّقويم يكون عند إرادة العتق لا بعد صدوره.

وعلى أبي حنيفة حيث قال : يتخيّر الشّريك بين أن يقوّم نصيبه على المعتق ، أو يعتق نصيبه ، أو يستسعي العبد في نصيب الشّريك.

ويقال إنّه لَم يُسبق إلى ذلك ، **ولَم يتابعه عليه أحدٌ حتّى ولا صاحباه** .

وطرد قوله في ذلك . فيما لو أعتق بعض عبده .

فالجمهور قالوا : يعتق كلّه.

وقال هو : يستسعي العبد في قيمة نفسه لمولاه.

واستثنى الحنفيّة ما إذا أذن الشّريك ، فقال لشريكه : أعتق نصيبك ، قالوا : فلا ضمان فيه.

واستدل به على أنّ من أتلف شيئاً من الحيوان فعليه قيمته لا مثله ، ويلتحق بذلك ما لا يكال ولا يوزن. **عند الجمهور**.

وقال ابن بطّال : قيل الحكمة في التّقويم على الموسر أن تكمل حرّيّة العبد لتتمّ شهادته وحدوده . قال : والصّواب أنّها لاستِكْمال إنقاذ المعتق من النّار.

قلت : وليس القول المذكور مردوداً ، بل هو محتملٌ أيضاً ، ولعل ذلك أيضاً هو الحكمة في مشروعيّة الاستسعاء.

الحديث الثاني

٤٢٥- عن أبي هريرة ﷺ عن النبيّ ﷺ قال : من أعتق شِقصاً له من مملوكٍ ، فعليه خلاصه كلّه في ماله ، فإن لَم يكن له مالٌ قوّم المملوك ، قيمةَ عدلٍ ، ثم استُسعي العبد ، غير مشقوقٍ عليه. (١)

قوله : (من أعتق شقصاً له من مملوكٍ...) وللبخاري من وجهٍ آخر عن جرير بن حازم عن قتادة بلفظ " من أعتق شقصاً له في عبدٍ أعتق كلّه إن كان له مال ، وإلاَّ يستسعَ غير مشقوق عليه " ، وأخرجه الإسماعيليّ من طريق بشر بن السّريّ ويحيى بن بكير جميعاً عن جرير بن حازم بلفظ " من أعتق شقصاً من غلام ، وكان للذي أعتقه من المال ما يبلغ قيمة العبد أعتق في ماله ، وإن لَم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه ".

قوله : (قوّم المملوك ، قيمة عدلٍ ، ثم استسعي العبد) في رواية عيسى بن يونس عن سعيد عن قتادة عند مسلم " ثمّ يستسعى في نصيب الذي لَم يُعتِق " الحديث.

وفي رواية عبدة عند النّسائيّ ومحمّد بن بشر عند أبي داود كلاهما عن سعيد " فإن لَم يكن له مال قوّم ذلك العبد قيمة عدل ، واستسعي في قيمته لصاحبه " الحديث.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٣٦٠ ، ٢٣٧٠ ، ٢٣٩٠) ومسلم (١٥٠٣) من طرق عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة ﷺ.

وأشار البخاري في الترجمة [١] إلى أنّ المراد بقوله في حديث ابن عمر " وإلاَّ فقد عتق منه ما عتق " أي : وإلاَّ فإن كان المعتق لا مال له يبلغ قيمة بقيّة العبد فقد تنجّز عتق الجزء الذي كان يملكه ، وبقي الجزء الذي لشريكه على ما كان عليه أوّلاً إلى أن يستسعي العبد في تحصيل القدر الذي يخلص به باقيه من الرّقّ إن قوي على ذلك ، فإن عجَزَ نفسه استمرّت حصّة الشّريك موقوفة.

وهو مصيرٌ منه إلى القول بصحّة الحديثين جميعاً ، والحكم برفع الزّيادتين معاً وهو قوله في حديث ابن عمر " وإلاَّ فقد عتق منه ما عتق ".

وقد تقدّم بيان من جزم بأنّها من جملة الحديث ، وبيان من توقّف فيها ، أو جزم بأنّها من قول نافع [٢].

وقوله في حديث أبي هريرة " فاستسعى به غير مشقوق عليه " وسأبيّن من جزمَ بأنّها من جملة الحديث ومن توقّف فيها أو جزم بأنّها من قول قتادة.

وقد بيّنت ذلك في كتابي " المدرج " بأبسط ممّا هنا.

وقد استبعد الإسماعيليّ **إمكان الجمع** بين حديثي ابن عمر وأبي هريرة ، ومنع الحكم بصحّتهما معاً ، وجزم بأنّهما متدافعان.

---

(١) ترجم عليه البخاري في الصحيح بقوله (باب إذا أعتق نصيبا في عبد وليس له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه ، على نحو الكتابة)
(٢) في حديث ابن عمر رضي الله عنه الماضي.

وقد جمع غيره بينهما بأوجهٍ أخر . يأتي بيانها إن شاء الله تعالى

قوله : (غير مشقوقٍ عليه) تقدّم توجيهه.

وقال ابن التّين : معناه لا يستغلي عليه في الثّمن ، وقيل : معناه غير مكاتب وهو بعيد جدّاً . وفي ثبوت الاستسعاء حجّة على ابن سيرين حيث قال : يعتق نصيب الشّريك الذي لَم يعتق من بيت المال.

قال البخاري : تابعه حجّاج بن حجّاج وأبان وموسى بن خلف عن قتادة ، واختصره شعبة . انتهى

أراد البخاريّ بهذا . الرّدّ على من زعم أنّ الاستسعاء في هذا الحديث غير محفوظٍ . وأنّ سعيد بن أبي عروبة [1] تفرّد به ، فاستظهر له برواية جرير بن حازم بموافقته . ثمّ ذكر ثلاثة تابعوهما على ذِكْرها.

فأمّا رواية حجّاج ، فهو في نسخة حجّاج بن حجّاج عن قتادة. من رواية أحمد بن حفص أحد شيوخ البخاريّ عن أبيه عن إبراهيم بن طهمان عن حجّاج . وفيها ذكر السّعاية ، ورواه عن قتادة أيضاً حجّاج بن أرطاة ، أخرجه الطّحاويّ.

وأمّا رواية أبان . فأخرجها أبو داود والنّسائيّ من طريقه ، قال : حدّثنا قتادة أخبرنا النّضر بن أنسٍ ولفظه " فإنّ عليه أن يعتق بقيّته إن كان له مال ، وإلا استسعي العبد " الحديث ، ولأبي داود " فعليه أن يعتقه كلّه والباقي سواء ".

(١) رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة هي رواية الباب التي أوردها المقدسي في العمدة. أما رواية جرير بن حازم. فهي عند البخاري كما تقدم في الشرح.

وأمّا رواية موسى بن خلف . فوصلها الخطيب في " كتاب الفصل والوصل " من طريق أبي ظفر عبد السّلام بن مظهر عنه عن قتادة عن النّضر . ولفظه " من أعتق شقصاً له في مملوك فعليه خلاصه إن كان له مال ، فإن لَم يكن له مال استسعي غير مشقوق عليه ".

وأمّا رواية شعبة . فأخرجها مسلم والنّسائيّ من طريق غندر عنه عن قتادة بإسناده. ولفظه " عن النّبيّ ﷺ في المملوك بين الرّجلين فيعتق أحدهما نصيبه ، قال : يضمن " ، ومن طريق معاذ عن شعبة بلفظ " من أعتق شقصاً من مملوك فهو حرّ من ماله ".

وكذا أخرجه أبو عوانة من طريق الطّيالسيّ عن شعبة ، وأبو داود من طريق روح عن شعبة بلفظ " من أعتق مملوكاً بينه وبين آخر فعليه خلاصه ".

وقد اختصر ذكرَ السّعاية أيضاً هشام الدّستوائيّ عن قتادة ، **إلَّا أنّه اختلف عليه في إسناده** : **فمنهم** من ذكر فيه النّضر بن أنس ، **ومنهم** من لَم يذكره ، وأخرجه أبو داود والنّسائيّ بالوجهين ، ولفظ أبي داود والنّسائيّ جميعاً من طريق معاذ بن هشام عن أبيه " من أعتق نصيباً له في مملوك عتق من ماله إن كان له مال " ، ولَم يختلف على هشام في هذا القدر من المتن.

وغفل عبد الحقّ ، فزعم أنّ هشاماً وشعبة ذكرا الاستسعاء فوصلاه . وتعقّبَ ذلك عليه ابنُ الموَّاق فأجاد.

وبالغ ابن العربيّ ، فقال : **اتّفقوا** على أنّ ذكر الاستسعاء ليس من

قول النّبيّ ﷺ ، وإنّما هو من قول قتادة. ونقل الخلال في " العلل " عن أحمد أنّه ضعّف رواية سعيد في الاستسعاء ، وضعّفها أيضاً الأثرم عن سليمان بن حرب ، واستند إلى أنّ فائدة الاستسعاء أن لا يدخل الضّرر على الشّريك.

قال : فلو كان الاستسعاء مشروعاً للزم أنّه لو أعطاه مثلاً كل شهر درهمين أنّه يجوز ذلك ، وفي ذلك غاية الضّرر على الشّريك. انتهى.

وبمثل هذا لا تُرد الأحاديث الصّحيحة.

قال النّسائيّ : بلغني أنّ همّاماً رواه فجعل هذا الكلام ، أي : الاستسعاء من قول قتادة.

وقال الإسماعيليّ : قوله " ثمّ استسعي العبد " ليس في الخبر مسنداً ، وإنّما هو قول قتادة مدرج في الخبر على ما رواه همّام.

وقال ابن المنذر والخطّابيّ : هذا الكلام الأخير من فتيا قتادة ليس في المتن.

قلت : ورواية همّام . قد أخرجها أبو داود عن محمّد بن كثير عنه عن قتادة ، لكنّه لَم يذكر الاستسعاء أصلاً ، ولفظه " أنّ رجلاً أعتق شقصاً من غلام ، فأجاز النّبيّ ﷺ عتقه وغرّمه بقيّة ثمنه ".

نعم . رواه عبد الله بن يزيد المقرئ عن همّام فذكر فيه السّعاية وفصَلَها من الحديث المرفوع. أخرجه الإسماعيليّ وابن المنذر والدّارقطنيّ والخطّابيّ والحاكم في " علوم الحديث " والبيهقيّ والخطيب في " الفصل والوصل " كلّهم من طريقه ، ولفظه مثل

رواية محمّد بن كثير سواء . وزاد ، قال : فكان قتادة يقول : إن لَم يكن له مال استسعي العبد.

قال الدّارقطنيّ : **سمعت أبا بكر النّيسابوريّ** يقول : ما أحسن ما رواه همّام ، ضبطه وفصل بين قول النّبيّ ﷺ وبين قول قتادة.

هكذا جزم هؤلاء بأنّه مدرج.

وأبى ذلك آخرون . منهم صاحبا الصّحيح . فصحّحا كون الجميع مرفوعاً ، وهو الذي رجّحه ابن دقيق العيد وجماعة ، لأنّ سعيد بن أبي عروبة أعرف بحديث قتادة لكثرة ملازمته له ، وكثرة أخذه عنه من همّام وغيره ، وهشام وشعبة وإن كانا أحفظ من سعيد ، لكنّهما لَم ينافيا ما رواه ، وإنّما اقتصرا من الحديث على بعضه ، وليس المجلس متّحداً حتّى يتوقّف في زيادة سعيد ، فإنّ ملازمة سعيد لقتادة كانت أكثر منهما . فسمع منه ما لَم يسمعه غيره.

وهذا كلّه لو انفرد ، وسعيد لَم ينفرد.

وقد قال النّسائيّ في حديث قتادة [1] عن أبي المليح في هذا الباب. بعد أن ساق الاختلاف فيه على قتادة : هشام وسعيد أثبت في قتادة من همّام.

وما أُعِلّ به حديث سعيد من كونه اختلط أو تفرّد به مردودٌ ، لأنّه

(١) وقع في بعض النسخ (أبي قتادة) وهو خطأ. وهذا الحديث أخرجه النسائي في "الكبرى" (٥/ ٣٤) من طريق قتادة عن أبي المليح ، أنَّ رجلاً أعتق شقيصاً من مملوك ، فقال رسول الله ﷺ : أعتِق من ماله إنْ كان له ، وقال : وليس لله شريك . وسيذكره الشارح بعد قليل.

في الصّحيحين وغيرهما من رواية من سمع منه قبل الاختلاط كيزيد بن زُريع ، ووافقه عليه أربعة تقدّم ذكرهم ، وآخرون معهم لا نطيل بذكرهم.

وهمّام هو الذي انفرد بالتّفصيل ، وهو الذي خالف الجميع في القدر المتّفق على رفعه ، فإنّه جعله واقعةَ عين. وهُم جعلوه حكماً عامّاً ، فدلَّ على أنّه لَم يضبطه كما ينبغي.

والعجب ممّن طعن في رفع الاستسعاء بكون همّام جعله من قول قتادة ، ولَم يطعن فيما يدلّ على ترك الاستسعاء ، وهو قوله في حديث ابن عمر في الحديث الماضي " وإلَّا فقد عتق منه ما عتق " بكون أيّوب جعله من قول نافع كما تقدّم شرحه ، ففَصَلَ قولَ نافع من الحديث وميّزه كما صنع همّام سواء فلم يجعلوه مدرجاً كما جعلوا حديث همّام مدرجاً مع كون يحيى بن سعيد وافق أيّوب في ذلك . وهمّام لَم يوافقه أحدٌ.

وقد جزم بكون حديث نافع مدرجاً محمّد بن وضّاح وآخرون.

والذي يظهر أنّ الحديثين صحيحان مرفوعان ، وفاقاً لعمل صاحبي الصّحيح.

وقال ابن الموَّاق : والإنصاف أن لا نوهم الجماعة بقولٍ واحد مع احتمال أن يكون سمع قتادة يفتي به ، فليس بين تحديثه به مرّة وفتياه به أخرى منافاة.

قلت : ويؤيّد ذلك ، أنّ البيهقيّ أخرج من طريق الأوزاعيّ عن

قتادة ، أنّه أفتى بذلك ، **والجمع** بين حديثي ابن عمر وأبي هريرة ممكن بخلاف ما جزم به الإسماعيليّ.

قال ابن دقيق العيد : حسبك بما اتّفق عليه الشّيخان فإنّه أعلى درجات الصّحيح ، والذين لَم يقولوا بالاستسعاء . تعلَّلوا في تضعيفه بتعليلاتٍ لا يمكنهم الوفاء بمثلها في المواضع التي يحتاجون إلى الاستدلال فيها بأحاديث يرِدُ عليها مثل تلك التّعليلات.

وكأنّ البخاريّ خشي من الطّعن في رواية سعيد بن أبي عروبة فأشار إلى ثبوتها بإشاراتٍ خفيّةٍ كعادته ، فإنّه أخرجه من رواية يزيد بن زريع عنه ، وهو من أثبت النّاس فيه وسمع منه قبل الاختلاط ، ثمّ استظهر له برواية جرير بن حازم بمتابعته لينفي عنه التّفرّد ، ثمّ أشار إلى أنّ غيرهما تابعهما. ثمّ قال : اختصره شعبة.

وكأنّه جواب عن سؤال مقدّر ، وهو أنّ شعبة أحفظ النّاس لحديث قتادة فكيف لَم يذكر الاستسعاء ؟. فأجاب بأنّ هذا لا يؤثّر فيه ضعفاً ، لأنّه أورده مختصراً وغيره ساقه بتمامه ، والعدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد. والله أعلم.

وقد وقع ذكر الاستسعاء في غير حديث أبي هريرة : أخرجه الطّبرانيّ من حديث جابر ، وأخرجه البيهقيّ من طريق خالد بن أبي قلابة عن رجلٍ من بني عذرة.

وعمدة من ضعّف حديث الاستسعاء في حديث ابن عمر قوله "وإلاَّ فقد عتق منه ما عتق". وقد تقدّم أنّه في حقّ المعسر ، وأنّ

المفهوم من ذلك الجزء الذي لشريك المعتق باقٍ على حكمه الأوّل ، وليس فيه التّصريح بأن يستمرّ رقيقاً ، ولا فيه التّصـريح بأنّه يعتق كلّه.

وقد احتجّ بعض من ضعّف رفع الاستسعاء ، بزيادةٍ وقعت في الدّارقطنيّ وغيره من طريق إسماعيل بن أُميَّة وغيره عن نافع عن ابن عمر ، قال في آخره : ورقّ منه ما بقي " وفي إسناده إسماعيل بن مرزوق الكعبيّ . وليس بالمشهور ، عن يحيى بن أيّوب. وفي حفظه شيء عندهم. (١)

وعلى تقدير صحّتها. فليس فيها أنّه يستمرّ رقيقاً ، بل هي مقتضى المفهوم من رواية غيره.

وحديث الاستسعاء فيه بيان الحكم بعد ذلك . فللذي صحّح رفعه أن يقول : معنى الحديثين أنّ المعسر إذا أعتق حصّته لَم يسر العتق في حصّة شريكه ، بل تبقى حصّة شريكه على حالها وهي الرّقّ ، ثمّ يستسعي في عتق بقيّته فيحصل ثمن الجزء الذي لشريك سيّده ويدفعه إليه ويعتق ، وجعلوه في ذلك كالمكاتب ، وهو الذي **جزم به البخاريّ**.

والذي يظهر أنّه في ذلك باختياره لقوله : " غير مشقوق عليه " فلو كان ذلك على سبيل اللّزوم بأن يكلَّف العبد الاكتساب والطّلب حتّى يحصل ذلك لحصل له بذلك غاية المشقّة ، وهو لا يلزم في الكتابة

(١) وقع في المطبوع (عنهم) ولا وجه لها عندي. ولعلَّ الصواب ما أثبته. والله أعلم

بذلك **عند الجمهور** ، لأنّها غير واجبة فهذه مثلها.

وإلى هذا الجمع مال البيهقيّ ، وقال : لا يبقى بين الحديثين معارضة أصلاً.

وهو كما قال . إلَّا أنّه يلزم منه أن يبقى الرّقّ في حصّة الشّريك إذا لَم يختر العبد الاستسعاء ، فيعارضه حديث أبي المليح عن أبيه ، أنّ رجلاً أعتق شقصاً له من غلام ، فذكر ذلك للنّبيّ ﷺ فقال : ليس لله شريك. وفي رواية " فأجاز عتقه " أخرجه أبو داود والنّسائيّ بإسنادٍ قويٍّ.

وأخرجه أحمد بإسنادٍ حسن من حديث سمرة ، أنّ رجلاً أعتق شقصاً له في مملوكٍ ، فقال النّبيّ ﷺ : هو كلّه ، فليس لله شريك.

ويمكن حمله على ما إذا كان المعتق غنيّاً . أو على ما إذا كان جميعه له فأعتق بعضه ، فقد روى أبو داود من طريق ملقام بن التّلبّ عن أبيه ، أنّ رجلاً أعتق نصيبه من مملوك فلم يضمّنه النّبيّ ﷺ.

وإسناده حسنٌ ، وهو محمول على المعسر وإلا لتعارضا.

وجمع بعضهم بطريقٍ أخرى.

فقال أبو عبد الملك : المراد بالاستسعاء أنّ العبد يستمرّ في حصّة الذي لَم يعتق رقيقاً فيسعى في خدمته بقدر ما له فيه من الرّقّ ، قالوا : ومعنى قوله " غير مشقوق عليه " أي : من وجه سيّده المذكور فلا يكلفه من الخدمة فوق حصّة الرّقّ . لكن يردّ على هذا الجمع ، قوله في الرّواية المتقدّمة " واستسعى في قيمته لصاحبه "

واحتجّ من أبطل الاستسعاء بحديث عمران بن حصينٍ عند مسلم ، أنّ رجلاً أعتق ستّة مملوكين له عند موته لَمْ يكن له مال غيرهم ، فدعاه رسول الله ﷺ ، فجزّأهم أثلاثاً ، ثمّ أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرقّ أربعة.

ووجه الدّلالة منه : أنّ الاستسعاء لو كان مشروعاً لنجّز من كلّ واحد منهم عتق ثلثه ، وأَمَرَه بالاستسعاء في بقيّة قيمته لورثة الميّت.

وأجاب من أثبت الاستسعاء : بأنّها واقعة عينٍ.

فيحتمل : أن يكون قبل مشروعيّة الاستسعاء.

ويحتمل : أن يكون الاستسعاء مشروعاً إلَّا في هذه الصّورة ، وهي ما إذا أعتق جميع ما ليس له أن يعتقه.

وقد أخرج عبد الرّزّاق بإسنادٍ رجاله ثقات عن أبي قلابة عن رجل من بني عذرة ، أنّ رجلاً منهم أعتق مملوكاً له عند موته وليس له مال غيره ، فأعتق رسول الله ﷺ ثلثه ، وأمره أن يسعى في الثّلثين.

وهذا يعارض حديث عمران ، **وطريق الجمع** بينهما ممكن.

واحتجّوا أيضاً : بما رواه النّسائيّ من طريق سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر بلفظ " من أعتق عبداً وله فيه شركاء وله وفاء فهو حرّ ، ويضمن نصيب شركائه بقيمته لِمَا أساء من مشاركتهم ، وليس على العبد شيء ".

والجواب مع تسليم صحّته : أنّه مختصّ بصورة اليسار لقوله فيه "وله وفاء" ، والاستسعاء إنّما هو في صورة الإعسار كما تقدّم فلا

حجّة فيه.

وقد ذهب إلى الأخذ بالاستسعاء إذا كان المعتق معسراً **أبو حنيفة وصاحباه والأوزاعيّ والثّوريّ وإسحاق وأحمد في رواية. وآخرون**.

ثمّ اختلفوا :

فقال الأكثر : يعتق جميعه في الحال ، ويستسعي العبد في تحصيل قيمة نصيب الشّريك . **وزاد ابن أبي ليلى** فقال : ثمّ يرجع العبد على المعتق الأوّل بما أدّاه للشّريك.

وقال أبو حنيفة وحده : يتخيّر الشّريك بين الاستسعاء وبين عتق نصيبه ، وهذا يدلّ على أنّه لا يعتق عنده ابتداء إلَّا النّصيب الأوّل فقط.

وهو موافقٌ لِما **جنح إليه البخاريّ** من أنّه يصير كالمكاتب ، وقد تقدّم توجيهه. **وعن عطاء**. يتخيّر الشّريك بين ذلك وبين إبقاء حصّته في الرّقّ.

وخالف الجميعَ زفرُ فقال : يعتق كلّه وتقوّم حصّة الشّريك فتؤخذ إن كان المعتق موسراً ، وترتّب في ذمّته إن كان معسراً.

باب بيع المدبّر

الحديث الثالث

٤٢٦- وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ، قال : دبَّر رجلٌ من الأنصار غلاماً له.[١]

وفي لفظ : بلغ النبيَّ ﷺ أن رجلاً من أصحابه أعتق غلاماً له عن دُبُرٍ ، لَم يكن له مالٌ غيره ، فباعه بثمانمائة درهمٍ ، ثم أرسل بثمنه إليه.[٢]

قوله : (دبّر) المدبّر الذي عَلَّق مالكُه عتقَه بموت مالكه ، سُمِّي بذلك ، لأنّ الموت دبر الحياة ، أو لأنّ فاعله دبّر أمر دنياه وآخرته :

أمّا دنياه فباستمراره على الانتفاع بخدمة عبد.

وأمّا آخرته فبتحصيل ثواب العتق ، وهو راجعٌ إلى الأوّل ، لأنّ تدبير الأمر مأخوذٌ من النّظر في العاقبة . فيرجع إلى دبر الأمر وهو آخره.

(١) أخرجه البخاري (٢٣٩٧ ، ٦٣٣٨ ، ٦٥٤٨) ومسلم (٩٩٧) و (٣ / ١٢٨٨) من طرق عن عمرو بن دينار عن جابر رضي الله عنه .

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٣٤ ، ٢١١٧ ، ٢٢٧٣ ، ٦٧٦٣) ومسلم (٩٩٧) (٣/ ١٢٨٨) من طرق عن عطاء عن جابر رضي الله عنه.

وأخرجه البخاري (٢٢٨٤) من طريق محمد بن المنكدر ، ومسلم (٩٩٧) من طريق أبي الزبير كلاهما عن جابر رضي الله عنه .

وأخرجه مسلم (٩٩٧) من طريق مطر عن عطاء بن أبي رباح وأبي الزبير وعمرو بن دينار ، أنَّ جابر بن عبدالله حدَّثهم في بيع المدبر.كلُّ هؤلاء قال : عن النبي ﷺ .

قوله : (رجلٌ من الأنصار غلاماً له) وللبخاري " أعتق رجلٌ منّا عبداً له عن دبرٍ " لَم يقع واحدٌ منهما مسمّىً في شيءٍ من طرق البخاريّ.

وفي رواية مسلم من طريق أيّوب عن أبي الزّبير عن جابر ، أنّ رجلاً من الأنصار يقال له أبو مذكور ، أعتق غلاماً له عن دبر يقال له يعقوب " ، ففيه التّعريف بكلٍّ منهما.

وله من رواية الليث عن أبي الزّبير " أنّ الرّجل كان من بني عذرة"، وكذا للبيهقيّ من طريق مجاهد عن جابر ، فلعله كان من بني عذرة. وحالف الأنصار.

ولمسلم من طريق سفيان عن عمرو بن دينار عن جابر بلفظ : دبّر رجلٌ من الأنصار غلاماً له . لَم يكن له مال غيره فباعه رسول الله ﷺ ، فاشتراه ابن النّحّام [1] عبداً قبطيّاً مات عام أوّل في إمارة ابن الزّبير.

(١) قال في "الفتح" (٧/ ٤٩٧) : هو نعيم بن عبد الله ، والنحام بالنون والحاء المهملة الثقيلة عند الجمهور ، وضبطه ابن الكلبي ، بضم النون وتخفيف الحاء ، ومنعه الصغاني ، وهو لقب نعيم.
وظاهر الرواية أنه لقب أبيه. قال النووي : وهو غلطٌ . لقول النبي ﷺ : دخلت الجنة فسمعتُ فيها نحمة من نعيم. انتهى. وكذا قال ابن العربي وعياض وغير واحد.
لكن الحديث المذكور من رواية الواقدي وهو ضعيف ، ولا ترد الروايات الصحيحة بمثل هذا ، فلعل أباه أيضاً كان يقال له النحام. والنّحْمة بفتح النون وإسكان المهملة : الصوت ، وقيل : السعلة ، وقيل : النحنحة.
ونعيم المذكور. هو ابن عبد الله بن أسيد بن عبد بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب بن لؤي ، وأسيد وعبيد وعويج في نسبه مفتوح أول كل منها ، قرشي عدوي أسلم قديماً قبل عمر . فكتم إسلامه ، وأراد الهجرة فسأله بنو عدي أنْ يُقيم على أيِّ

وهكذا أخرجه أحمد عن سفيان بتمامه نحوه.

وقد أخرجه اللبخاري من طريق حمّاد بن زيد عن عمرو نحوه ، وفيه فقال رسول الله ﷺ : من يشتريه مني ؟ فاشتراه نعيم بن النحام.." ولَم يقل : في إمارة ابن الزّبير ، ولا عيّن الثّمن.

قوله : (لَم يكن له مالٌ غيره ، فباعه بثمانمائة درهمٍ ، ثم أرسل بثمنه إليه) وللبخاري من وجه آخر عن عطاء عن جابر بلفظ : إنَّ رجلاً أعتق غلاماً له عن دبر فاحتاج ، فأخذه النّبيّ ﷺ فقال : من يشتريه منّي ؟ فاشتراه نعيم بن عبد الله . فأفاد في هذه الرّواية سبب بيعه وهو الاحتياج إلى ثمنه.

وفي رواية ابن خلادٍ زيادة في تفسير الحاجة . وهو الدّين ، فقد ترجم له البخاري في الاستقراض " من باع مال المفلس فقسمه بين الغرماء أو أعطاه حتّى ينفق على نفسه ".

وكأنّه أشار **بالأوّل** : إلى رواية ابن خلاد عن وكيع عن إسماعيل عن سلمة بن كهيل عن عطاء عند الإسماعيليّ في قوله " وعليه دين " ، وقد أخرجه البخاري عن ابن نمير شيخه فيه هنا [1]. لكن قال : عن محمّد بن بشر بدل وكيع . عن إسماعيل بن أبي خالد ، ولفظه " بلغ النّبيّ ﷺ أنّ رجلاً من أصحابه أعتق غلاماً له عن دُبُر لَم يكن له مال

دينٍ شاء ، لأنه كان ينفق على أراملهم وأيتامهم ففعل ، ثم هاجر عام الحديبية ومعه أربعون من أهل بيته ، واستشهد في فتوح الشام زمن أبي بكر أو عمر. وروى الحارث في مسنده بإسناد حسن ، أن النبي ﷺ سَمَّاه صالحاً ، وكان اسمه الذي يعرف به نعيماً.

(١) أي : في كتاب البيوع من صحيح البخاري.

غيره ، فباعه بثمانمائة درهم ، ثمّ أرسل بثمنه إليه ".

وإلى ما أخرجه النّسائيّ من طريق الأعمش عن سلمة بن كهيل بلفظ " إنَّ رجلاً من الأنصار أعتق غلاماً له عن دُبر - وكان محتاجاً وكان عليه دين - فباعه رسول الله ﷺ بثمانمائة درهم فأعطاه ، وقال : اقض دينك ".

وبالثّاني : إلى ما أخرجه مسلم والنّسائيّ من طريق الليث عن أبي الزّبير عن جابر قال : أعتق رجلٌ من بني عذرة عبداً له عن دُبر ، فبلغ ذلك النّبيّ ﷺ فقال : ألك مال غيره ؟ فقال : لا. الحديث. وفيه " فدفعها إليه ، ثمّ قال : ابدأ بنفسك فتصدّق عليها " الحديث.

وفي رواية أيّوب عن أبي الزبير نحوه ولفظه " وإذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه ، فإن كان فضل فعلى عياله.. الحديث ".

فاتّفقت هذه الرّوايات على أنّ بيع المدبّر كان في حياة الذي دبّره ، إلَّا ما رواه شريك عن سلمة بن كهيل عن عطاء عن جابر ، إنَّ رجلاً مات وترك مدبّراً وديناً ، فأمرهم النّبيّ ﷺ فباعه في دينه بثمانمائة درهم.

أخرجه الدّارقطنيّ ، ونقل عن شيخه أبي بكر النّيسابوريّ : أنّ شريكاً أخطأ فيه ، والصّحيح ما رواه الأعمش وغيره عن سلمة . وفيه " ودفع ثمنه إليه ".

وفي رواية النّسائيّ من وجه آخر عن إسماعيل بن أبي خالد " ودفع ثمنه إلى مولاه ".

قلت : وقد رواه أحمد عن أسود بن عامر عن شريك بلفظ " إنّ رجلاً دبّر عبداً له وعليه دين ، فباعه النّبيّ ﷺ في دين مولاه ".

وهذا شبيه برواية الأعمش ، وليس فيه للموت ذكرٌ ، وشريك كان تغيّر حفظه لَمَّا ولي القضاء ، وسماع من حمله عنه قبل ذلك أصحّ ، ومنهم أسود المذكور.

وقد اتّفقت طرق رواية عمرو بن دينار عن جابر أيضاً على أنّ البيع وقع في حياة السّيّد ، إلَّا ما أخرجه التّرمذيّ من طريق ابن عيينة عنه بلفظ " أنّ رجلاً من الأنصار دبّر غلاماً له فمات ولَم يترك مالاً غيره " الحديث.

وقد أعلَّه الشّافعيّ : بأنّه سمعه من ابن عيينة مراراً لَم يذكر قوله "فمات" ، وكذلك رواه الأئمّة أحمد وإسحاق وابن المدينيّ والحميديّ وابن أبي شيبة عن ابن عيينة.

ووجّه البيهقيُّ الرّوايةَ المذكورة بأنّ أصلها ، أنّ رجلاً من الأنصار أعتق مملوكه إن حدث به حادثٌ فمات ، فدعا به النّبيّ ﷺ فباعه من نعيم. كذلك رواه مطر الورّاق عن عمرو.

قال البيهقيّ : فقوله " فمات " من بقيّة الشّرط ، أي : فمات من ذلك الحدث ، وليس إخباراً عن أنّ المدبّر مات ، فحذف من رواية ابن عيينة قوله " إن حدَثَ به حدَثٌ " فوقع الغلط بسبب ذلك ، والله أعلم انتهى.

وقد تقدّم الجواب عمّا وقع من مثل ذلك في رواية عطاء عن جابر

من طريق شريك عن سلمة بن كهيل ، والله أعلم.

تنبيهات :

الأوّل : اتّفقت الطّرق على أنّ ثمنه ثمانمائة درهم ، إلَّا ما أخرجه أبو داود من طريق هشيمٍ عن إسماعيل عن سلمة بن كهيل قال " سبعمائةٍ أو تسعمائةٍ ".

الثّاني : وجدت لوكيعٍ في حديث الباب إسناداً آخر ، أخرجه ابن ماجه من طريق أبي عبد الرّحمن الأدرميّ عنه عن أبي عمرو بن العلاء عن عطاء بلفظ "باع النبي ﷺ المدبر" مختصراً.

الثّالث : وقع في رواية الأوزاعيّ عن عطاء عند أبي داود ، زيادة في آخر الحديث وهو " أنت أحقّ بثمنه ، والله أغنى عنه "

قال القرطبيّ وغيره : **اتّفقوا** على مشروعيّة التّدبير ، **واتّفقوا** على أنّه من الثّلث ، **غير الليث وزفر** فإنّهما قالا : من رأس المال.

واختلفوا هل هو عقد جائز أو لازم ؟ فمَن قال ، لازم. مَنَعَ التّصرّف فيه إلَّا بالعتق ، ومَن قال ، جائز أجاز.

وبالأوّل. قال مالك والأوزاعيّ والكوفيّون.

وبالثّاني. قال الشّافعيّ وأهل الحديث.

وحجّتهم حديث الباب [1] ، ولأنّه تعليق للعتق بصفة انفرد السّيّد

---

(١) وكذا ما تقدَّم في حديث أبي هريرة وزيد بن خالد رقم (٣٤٩) " في بيع الأمة إذا زنت " وقول الشارح : وجهه عموم الأمر ببيع الأمة إذا زنت ، فيشمل ما إذا كانت مدبّرة أو غير مدبّرة ، فيؤخذ منه جواز بيع المدبّر في الجملة.

بها فيتمكّن من بيعه كمن علق عتقه بدخول الدّار مثلاً ، ولأنّ من أوصى بعتق شخص جاز له بيعه **باتّفاق** ، فيلحق به جواز بيع المدبّر لأنّه في معنى الوصيّة.

وقيّد الليث الجواز بالحاجة وإلَّا فيكره ، **وعنه** : يجوز بيعه إن شرط على المشتري عتقه.

وعن أحمد : يمتنع بيع المدبّرة دون المدبّر ،.

وعن ابن سيرين : لا يجوز بيعه إلَّا من نفسه.

ومال ابن دقيق العيد إلى تقييد الجواز بالحاجة ، فقال : من منع بيعه مطلقاً كان الحديث حجّةً عليه ، لأنّ المنع الكليّ يناقضه الجواز الجزئيّ. ومن أجازه في بعض الصّور فله أن يقول : قلتُ بالحديث في الصّورة التي ورد فيها ، فلا يلزمه القول به في غير ذلك من الصّور.

وأجاب من أجازه مطلقاً : بأنّ قوله " وكان محتاجاً " لا مدخل له في الحكم ، وإنّما ذكر لبيان السّبب في المبادرة لبيعه ليتبيّن للسّيّد جواز البيع ، ولولا الحاجة لكان عدم البيع أولى. انتهى

وأجاب الأوّل : بأنّها قضيّة عين لا عموم لها فيحمل على بعض الصّور ، وهو اختصاص الجواز بما إذا كان عليه دين ، **وهو مشهور مذهب أحمد والخلاف في مذهب مالك أيضاً.**

وأجاب **بعض المالكيّة** عن الحديث : بأنّه ﷺ ردّ تصرّف هذا الرّجل لكونه لَم يكن له مال غيره ، فيستدلّ به على ردّ تصرّف من تصدّق بجميع ماله.

وادّعى بعضهم : أنّه ﷺ إنّما باع خدمة المدبّر لا رقبته.

واحتجّ بما رواه ابن فضيلٍ عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر أنّه ﷺ قال : لا بأس ببيع خدمة المدبّر " أخرجه الدّارقطنيّ. ورجال إسناده ثقات ، إلَّا أنّه اختلف في وصله وإرساله.

ولو صحّ لَم يكن فيه حجّة . إذ لا دليل فيه على أنّ البيع الذي وقع في قصّة المدبّر الذي اشتراه نعيم بن النّحّام كان في منفعته دون رقبته.

قال المُهلَّب : إنّما يبيع الإمام على النّاس أموالهم إذا رأى منهم سفهاً في أموالهم ، وأمّا من ليس بسفيهٍ فلا يباع عليه شيء من ماله إلَّا في حقّ يكون عليه ، يعني إذا امتنع من أداء الحقّ.

وهو كما قال ، لكنّ قصّة بيع المدبّر تردّ على هذا الحصر ، وقد أجاب عنها " بأنّ صاحب المدبّر لَم يكن له مال غيره ، فلمّا رآه أنفق جميع ماله ، وأنّه تعرّض بذلك للتّهلكة نقض عليه فعله ولو كان لَم ينفق جميع ماله لَم ينقض فعله " كما قال للذي كان يخدع في البيوع : قل : لا خلابة " ، لأنّه لَم يفوّت على نفسه جميع ماله. انتهى.

فكأنّه كان في حكم السّفيه " فلذلك باع عليه ماله "

وذهب الجمهور. إلى أنّ من ظهر فلَسُه فعلى الحاكم الحجر عليه في ماله ، حتّى يبيعه عليه ويقسمه بين غرمائه على نسبة ديونهم.

وخالف الحنفيّة. واحتجّوا بقصّة جابر حيث قال في دين أبيه : فلم يعطهم الحائط ، ولَم يكسره لهم (1).

(١) أخرجه البخاري (٢٦٠١) عن جابر بن عبد الله ﷺ ، أخبره ، أن أباه قتل يوم أحد

ولا حجّة فيه ، لأنّه أخّر القسمة ليحضر فتحصل البركة في الثّمر بحضوره فيحصل الخير للفريقين ، وكذلك كان.

تكميل : أخرج ابن أبي شيبة عن طاوس ، قال : يجزئ عتق المدبّر في الكفّارة وأمّ الولد في الظّهار ، **وقد اختلف السّلف.**

القول الأول : وافق طاوساً الحسنُ في المدبّر والنّخعيّ في أمّ الولد ، وخالفه فيهما الزّهريّ والشّعبيّ.

القول الثاني : قال مالك والأوزاعيّ : لا يجزئ في الكفّارة ، مدبّرٌ ولا أمّ ولد ولا معلقٌ عتقه ، وهو قول الكوفيّين.

القول الثالث : قال الشّافعيّ : يجزئ عتق المدبّر.

القول الرابع : قال أبو ثور : يجزئ عتق المكاتب ما دام عليه شيء من كتابته.

واحتجّ لمالكٍ : بأنّ هؤلاء ثبت لهم عقد الحرّيّة لا سبيل إلى رفعها ، والواجب في الكفّارة تحرير رقبة.

وأجاب الشّافعيّ : بأنّه لو كانت في المدبّر شعبة من حرّيّة ما جاز بيعه.

شهيداً ، فاشتد الغرماء في حقوقهم ، فأتيت رسول الله ﷺ فكلَّمته ، فسألهم أن يقبلوا ثمر حائطي ، ويحلّلوا أبي ، فأبوا ، فلم يعطهم رسول الله ﷺ حائطي ، ولَم يكسره لهم. ولكن قال : سأغدو عليك إن شاء الله ، فغدا علينا حين أصبح ، فطاف في النخل ودعا في ثمره بالبركة ، فجددتها فقضيتهم حقوقهم ، وبقي لنا من ثمرها بقية ، ثم جئتُ رسول الله ﷺ وهو جالسٌ ، فأخبرته بذلك ، فقال رسول الله ﷺ لعمر : اسمع ، وهو جالس ، يا عمر ، فقال : ألا يكون ؟ قد علمنا أنك رسول الله ، والله إنك لرسول الله.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المجلد الثاني	

الموضوع	رقم الصفحة
المجلد الخامس	

الموضوع	رقم الصفحة
المجلد السابع	

فهرس أطراف الأحاديث

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حـرف الواو

حـرف (لا)

حرف الياء